ESSAI

SUR LES

ORIGINES DE LA PHILOSOPHIE JUDÉO-ALEXANDRINE

TOULOUSE. — IMP. A. CHAUVIN ET FILS, RUE DES SALENQUES, 28.

ESSAI

SUR LES

ORIGINES DE LA PHILOSOPHIE

JUDÉO-ALEXANDRINE

PAR

Henri BOIS

LICENCIÉ ÈS LETTRES, DOCTEUR EN THÉOLOGIE



PARIS

LIBRAIRIE FISCHBACHER

SOCIÉTÉ ANONYME

33, RUE DE SEINE, 33

—

1890

AVANT-PROPOS

Le judéo-alexandrinisme passe, avec raison, pour avoir exercé une très grande influence sur la théologie chrétienne.

Il y en a même qui font remonter les débuts de cette influence jusqu'à l'époque des plus anciens écrits du Nouveau Testament. On reconnaît sans doute que cette philosophie n'est pas même entrée en contact avec Jésus-Christ. Il serait en effet difficile de soutenir sérieusement que Jésus-Christ ait été influencé par Philon ou par les prédécesseurs de Philon. Mais l'inspiration du judéo-alexandrinisme, assure-t-on, se retrouve, plus encore que l'inspiration de l'Esprit-Saint, dans les écrits de Paul, dans ceux de l'apôtre Jean, dans l'épître aux Hébreux.

Ce qui est hors de doute, c'est que le judéo-alexandrinisme a pesé de tout son poids sur la théologie des Pères; et, grâce aux Pères, il se pourrait que notre propre théologie fût encore imprégnée, par endroits, de manières de voir judéo-alexandrines.

L'étude de la philosophie judéo-alexandrine est

donc souverainement importante pour des théologiens chrétiens, puisqu'elle touche directement à la question des origines du christianisme, — de la religion chrétienne comme de la théologie chrétienne.

Mais s'il est important d'étudier la philosophie judéo-alexandrine, il ne peut être sans utilité de s'enquérir de ses premières manifestations, de retracer, dans la mesure du possible, ses origines.

On ne prétend point ici présenter un tableau complet du philonisme avant Philon, ni passer en revue toutes les combinaisons de judaïsme et d'hellénisme qui se sont produites en Palestine et dans la dispersion, avant celui qu'on a appelé le premier Père de l'Eglise. L'entreprise serait d'une difficulté devant laquelle il est bien permis d'avoir reculé. Il aurait fallu à la fois trop de temps pour la recherche et trop d'espace pour l'exposition.

Après avoir rappelé, dans leurs grandes lignes uniquement, les circonstances historiques qui ont mis le judaïsme et la civilisation hellénique en présence et ont donné le branle à l'hellénisation du judaïsme, on s'arrêtera, pour se borner, en face de l'Ancien Testament : le canon hébreu d'une part, et, d'autre part, le canon alexandrin (c'est-à-dire ce qu'il a de spécial, savoir la traduction alexandrine des LXX et les apocryphes) formeront les deux divisions d'un travail dont la matière sera, semble-t-il, aussi une que délimitée.

INTRODUCTION

Qu'est-ce que la philosophie *judéo-alexandrine?*

C'est la philosophie des Juifs d'Alexandrie, ou plutôt, pour donner une définition plus exacte et plus complète, c'est la philosophie des Juifs hellénistiques, plus ou moins influencés par la philosophie grecque, et répandus un peu partout, en Palestine, dans la Diaspora, en Egypte particulièrement. L'espèce, ici, a donné son nom au genre : par *judéo-alexandrins*, on entend d'ordinaire la classe entière des judéo-hellènes, dont les judéo-alexandrins sont les représentants à la fois les plus nombreux et les plus remarquables.

Ainsi, d'un côté, la religion hébraïque, qu'une évolution amenée par la captivité d'Israël a transformée en religion juive; de l'autre, la philosophie grecque, avec toutes ses écoles si diverses, si opposées. Ces deux éléments entrent en contact; ils se combinent ici et là dans des proportions diverses; et de ces actions et réactions naissent des produits parfois assez dissemblables les uns des autres, mais qui ont pourtant ce caractère commun,

c'est qu'ils résultent tous d'une combinaison du judaïsme et de l'hellénisme.

Philon a toujours passé pour le penseur le plus important appartenant à cette tendance judéo-alexandrine ou judéo-grecque. Toutefois, malgré les pertes que nous avons faites, malgré les lacunes probablement irréparables que présente l'histoire de ce mouvement de la pensée juive, celui qui l'a tout ensemble résumé et amplifié n'en constitue pas, même pour nous, l'unique échantillon. Avant Philon déjà, il est possible de constater des traces irrécusables de syncrétisme judéo-hellénique sur le terrain de la philosophie. Ce sont ces traces que nous voudrions ici rechercher dans le domaine que nous avons circonscrit.

Pour bien apprécier les origines de cette philosophie judéo-alexandrine (non moins que pour bien comprendre le philonisme qui n'en est que l'expression dernière, le complet épanouissement), il sera bon de chercher à nous replacer au sein des circonstances mêmes dans lesquelles l'hellénisme est entré en rapport avec le judaïsme (1).

(1) Principaux ouvrages utilisés pour cette introduction, outre la Bible et Josèphe : Droysen, *Histoire de l'hellénisme. Alexandre le Grand et ses successeurs*, traduit de l'allemand sous la direction de A. Bouché-Leclercq. Paris, Ern. Leroux, 1883-85, 3 vol. — J.-P. Mahaffy, *Alexander's Empire*. London, Fisher Unwin, 1887. — Mahaffy, *Greek life and thought from the age of Alexander to the Roman Conquest*. London, Macmillan et C°, 1887. — Herzfeld, *Geschichte des Volkes Iisrael von der Zerstörung des ersten Tempels*. — Reuss, *La Bible*, trad. nouv. avec introductions et commentaires. — Reuss, *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique*. — Derenbourg, *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine*. Paris, 1877. Imprimerie nationale, etc...

I

Tout de suite s'offre une première observation : c'est qu'il s'agit de *Juifs* et non d'*Hébreux*.

Cette différence de noms est un symbole de différences plus profondes. Il y a presque un abîme entre les Israélites avant l'exil, c'est-à-dire les Hébreux, et les Israélites depuis le retour de la captivité, c'est-à-dire les Juifs.

On sait ce qu'étaient les Hébreux. On se rappelle leurs guerres fratricides, et leur révolte presque permanente contre les ordonnances de leur religion, et leur idolatrie, sans cesse renaissante, et leur peu de soumission aux prophètes.

Tout autres sont les Juifs, au moment où ils vont subir l'influence grecque. Les idées mosaïques se sont enfin acclimatées chez eux. Elles ont façonné toute la nation à leur image, ont pénétré son existence entière, ont créé des institutions sociales pour les consolider et les répandre. La loi est devenue la règle de la vie. La centralisation du culte est réalisée. Le monothéisme absolu est à jamais établi.

Cela ne veut pas dire qu'il n'y ait qu'à louer et à admirer chez les Juifs et qu'ils soient de tous points supérieurs aux Hébreux. Non. Et, en particulier, les Juifs ne possèdent plus de prophètes. On dit : « c'est que la mission de la prophétie était achevée! » Il est permis de mettre en doute l'exactitude de cette réponse. Il n'est vraiment pas bien difficile d'imaginer quelle aurait

été la mission, extraordinairement opportune, des prophètes dans cette période, s'il y en avait eu. Sans doute le danger du polythéisme et du paganisme était moins pressant qu'autrefois, mais il n'était pas écarté. Sans doute le respect de la loi était devenu général, mais les Juifs, pour avoir évité l'extrême dans lequel les Hébreux étaient tombés : mépris de la loi, n'avaient-ils pas échoué sur l'écueil opposé : légalisme et littéralisme? N'aurait-ce pas été, pour des prophètes, une belle tâche et utile à remplir, que d'exhorter leurs contemporains à plus de spiritualité? On n'a qu'à relire les paroles de Jean Baptiste et de Jésus pour s'en convaincre.

Il faut plutôt se souvenir ici qu'il n'y a rien d'absolument fatal quand il s'agit d'un développement humain, même sous la conduite spéciale de Dieu.

Voyez les Hébreux. Les événements qui ont précédé et suivi la sortie d'Egypte n'étaient-ils pas de nature à fondre en un seul corps les diverses tribus par la communauté des douleurs, des périls et des victoires, à enfanter un peuple de Dieu fidèle à son tout-puissant protecteur et maître? Est-il possible de concevoir un idéal plus élevé que celui que Moïse présentait à ce peuple, sur les bords de la mer Rouge, au pied du Sinaï? Ce sont les Hébreux qui, grossiers, charnels, ne se montrèrent pas à la hauteur de ce que Jéhovah leur demandait.

Et voyez les Juifs. N'est-ce pas une dispensation merveilleuse et providentielle que cette captivité, puis ce retour de l'exil? Israël est arraché à l'enchaînement, au

déterminisme d'un mauvais développement historique, il rompt les chaînes qui le lient à un passé fâcheux, il séjourne quelque temps dans la fournaise purificatrice de l'exil en terre étrangère, il est ensuite replacé pour ainsi dire une seconde fois au début de sa carrière, il est appelé à une nouvelle et meilleure évolution. Ce sont les Juifs qui, grossiers, charnels, comme les Hébreux, quoique d'une autre façon qu'eux, restent au-dessous de ce que l'Eternel attendait d'eux. N'est-il pas avéré que les institutions mosaïques ont engendré le formalisme? Et cependant c'était à conduire vers la spiritualité qu'elles étaient destinées.

C'est précisément cette tendance au formalisme et au légalisme qui a rendu bientôt le prophétisme impossible. S'il s'était dressé un prophète, il n'aurait plus rencontré devant lui de sympathie ni de créance. Et les Juifs, individuellement, n'étaient plus disposés à admettre pour eux-mêmes la possibilité d'une vocation prophétique. Intérieurement et extérieurement les conditions mêmes du prophétisme faisaient défaut.

On se figure trop aisément que Dieu peut n'importe où et n'importe comment susciter un saint, un révélateur, un homme plein de son Esprit, et que, là où il ne le fait pas, c'est que l'humanité n'en a nul besoin. Erreur! Dieu n'agit pas au mépris des lois psychologiques de l'homme et du développement des peuples. Il ne le veut pas, et ayant créé l'homme tel qu'il l'a créé, il s'est interdit à lui-même de le pouvoir.

Si Israël n'a plus eu de prophètes, ç'a été la faute d'Israël.

Et si, avec Jean-Baptiste et Jésus-Christ, l'esprit de prophétie a surgi de nouveau, c'est que, par suite du cours des circonstances et de certains développements, leur apparition était devenue possible et, en une certaine mesure, leur succès probable.

Ainsi, dans la profonde différence qui sépare les Hébreux et les Juifs, tout en notant beaucoup de traits par où ceux-ci l'emportent sur ceux-là, il faut en noter aussi par où les Juifs sont inférieurs.

L'idéal du peuple Israélite, la formule du peuple de Dieu selon Jéhovah, voilà ce qui est placé devant la postérité d'Abraham : dans l'hébraïsme, elle n'atteint pas cet idéal; dans le judaïsme, elle ne l'atteint que pour le dépasser aussitôt, c'est-à-dire le manquer encore.

Comment expliquer une si curieuse transformation? Les remarques qui précèdent l'ont déjà fait entrevoir en partie. Mais il vaut la peine de s'y arrêter un moment.

II

Lors de la destruction du royaume d'Israël, en l'an 722 av. J.-C., par le conquérant assyrien Salmanassar, le vainqueur, pour s'assurer la possession du pays conquis et rendre impossible toute nouvelle révolte, fit déporter dans les provinces de l'intérieur une partie de la population.

De même, lors de la destruction du royaume de Juda, en l'an 588, par Nebucadnézar, roi de Babylone, des Israélites furent encore emmenés sur les bords de l'Euphrate, où ils allèrent rejoindre les précédents exilés.

Peut-être serait-il déplacé de nous mettre en frais de compassion pour ces déportés. La preuve qu'ils ne se trouvèrent pas trop mal dans leur exil, c'est que, lorsque les circonstances leur permirent le retour dans l'ancienne patrie, il y en eut un nombre considérable qui préférèrent rester dans la nouvelle.

Toutefois, dans leur éloignement forcé de la patrie, un certain nombre d'exilés restèrent profondément attachés au sol natal. Leurs regrets devinrent bientôt des remords. Ils se mirent à réfléchir douloureusement sur la catastrophe qui les avait frappés, eux et leur race. Dans l'accident qui les avait atteints, ils virent un châtiment mérité. Les grandes calamités, lorsqu'elles n'écrasent pas pour toujours, peuvent régénérer. La foi au vrai Dieu se raffermit ainsi sur la terre étrangère. Le patriotisme s'exalta. Le monothéisme s'implanta dans les âmes des Israélites. Et les idées qui, jadis, avaient trouvé dans le peuple hébreu un terrain généralement si ingrat, prirent racine dans la conscience de quelques-uns au moins des exilés, sur les bords de l'Euphrate et du Tigre. Ne pouvant plus participer au culte en pratique, ils s'indemnisaient de cette privation, devenue pénible pour eux, en s'occupant avec d'autant plus de zèle de la théorie. Toute une école se forma peu à peu, qui se consacra à l'investigation systématique de la législation mosaïque, en attendant le moment béni où on pourrait l'appliquer de nouveau dans toute son extension et avec plus de fidélité qu'autrefois.

C'est alors que Cyrus, roi des Perses, conquit Babylone ; et, dès la première année de son règne, il accorda

aux exilés la permission de retourner dans leur patrie. Ceux-ci ne profitèrent pas tous de la liberté qui leur était ainsi octroyée. Il semble que ce ne fut même pas la majorité qui se décida au départ. Seules, les familles les plus dévouées à la cause nationale et au culte mosaïque profitèrent de cette autorisation. Ces colons appartenaient à peu près uniquement à l'ancien royaume de Juda, et pour la plupart à la tribu de ce nom : de là les appellations de Juda, de Judaïsme, de Juif.

Ces Juifs, conduits par Zorobabel, rentrèrent dans la terre sainte et s'occupèrent à reconstruire le temple. Malgré les difficultés et les obstacles, ils y parvinrent. Mais, en butte aux attaques armées de leurs voisins, non moins qu'à leurs calomnies auprès du gouvernement perse, ne disposant que de ressources très restreintes, ces Israélites revenus en Palestine se laissèrent aller aux doutes, aux murmures, se mêlèrent même peu à peu aux païens, imitant le funeste exemple des chefs de la race sacerdotale. Ce fut alors et bien à point qu'Esdras arriva à Jérusalem avec une seconde colonie juive.

Tandis que Moïse a été le fondateur de l'hébraïsme, Esdras a été le père du judaïsme. Toutefois, il ne fut pas seul à travailler à l'organisation et à la consolidation de la communauté juive, il eut pour collaborateur Néhémie. C'est à eux deux qu'ils ont fait du peuple juif ce qu'il a été à l'époque d'Alexandre, à l'avènement du Christianisme, ce qu'il est encore après plus de deux mille ans.

A la mort de Néhémie, le judaïsme était déjà solidifié dans ses traits principaux, et il suffit ensuite

de quelques générations pour que l'habitude rendît les institutions d'Esdras inébranlables. Puis, le milieu une fois formé absorba successivement et transforma en sa propre substance les diverses colonies qui arrivèrent de l'intérieur de l'empire.

Le judaïsme continua à se développer dans la direction qui lui avait été imprimée dès le début. Entre l'activité des deux réformateurs et l'invasion d'Alexandre en Asie, il eut tout le loisir nécessaire pour se fixer en lui-même, s'établir solidement dans sa propre assiette. Dès lors, il ne courra plus le risque d'être compromis dans son existence et son essence par l'influence hellénistique quand il la subira en Palestine même ou quand il ira s'y soumettre au dehors, dans la dispersion.

Pendant ce siècle de développement obscur ou plutôt de cristallisation à l'intérieur, la Judée partagea à l'extérieur les destinées générales de l'empire perse. Elle eut à souffrir, comme lui, sous les êtres malfaisants auxquels plus d'une fois le trône vint à échoir. Elle respira plus librement sous des rois plus raisonnables et plus humains. Elle fut épuisée, sucée par les satrapes. Elle dut fournir de temps à autre son contingent aux armées perses.

La situation de la Judée entre Babylone et l'Egypte ne lui était pas favorable. Chaque fois que les deux pays étaient en lutte, ce qui arrivait assez souvent, la Judée était sûre de recevoir des horions de l'un et de l'autre côté. Elle pâtissait, dans tous les cas, de la voracité et de la grossièreté qui caractérisaient les centaines de milliers d'hommes incultes et sauvages qu'étaient les soldats des Perses.

La sympathie des rois perses pour les Juifs ne dura pas bien longtemps. Calomniés par leurs voisins, principalement par les Samaritains et par les étrangers qui traversaient leur pays et n'y restaient que juste assez longtemps pour être choqués de leur manière de vivre, les Juifs finirent par être en mauvaise odeur auprès du gouvernement perse.

Le refroidissement entre les Perses et les Juifs s'accrut lorsque les rois perses s'adonnèrent au culte des idoles, lorsqu'ils baptisèrent Aphrodite d'un nom perse, Anaitis, et lui firent élever des statues. Artaxerxès Mnémon (404-358) voulut imposer le culte d'Anaitis aux peuples de son empire, sans en excepter les Juifs. Ceux-ci résistèrent, furent traités outrageusement, mais ne cédèrent pas : ils préféraient la mort à l'apostasie.

Ce fut sous le roi Ochus qu'ils eurent à endurer leurs plus grandes souffrances, pendant la période perse. Le mécontentement que ce despote cruel et débauché souleva dans les provinces de son empire s'accrut à tel point que Sidon, ville très influente, décida, semble-t-il, la Phénicie et la Judée à se révolter. L'Egypte, qui avait déjà infligé plusieurs défaites à Ochus, aurait promis de secourir les rebelles. Mais Ochus, en 350, détruisit Sidon et soumit les autres villes phéniciennes, puis marcha vers l'Egypte et la reconquit. Pour punir la Judée, il déporta des Juifs en Hyrcanie et au bord de la Caspienne, s'il faut en croire Eusèbe (1).

On peut dire que ces deux siècles, pendant les-

(1) Cf. Graetz, *Geschichte der Juden*, II. Bd. Zw. Hälfte, p. 209.

quels les Juifs furent sous le joug des Perses, furent deux siècles de désillusion : la réalité restait si infiniment, que dis-je! s'abaissait si rapidement au-dessous de ce que les descriptions des prophètes avaient fait attendre et espérer! L'état actuel des choses dut généraliser la conviction que, sous les Perses, il n'y avait plus pour les Juifs aucun espoir.

Les Juifs étaient prêts à recevoir Alexandre avec presque autant de joie qu'ils avaient reçu Cyrus. Et en accueillant Alexandre, c'était la civilisation hellénistique qu'ils allaient accueillir.

III

C'est Alexandre le Grand, en effet, qui est le fondateur de la civilisation et du monde hellénistiques.

Hellénistiques, ai-je dit, et non pas *helléniques*. Car la civilisation *hellénique*, c'est la civilisation grecque pure et sans mélange, c'est l'Athènes de Périclès, c'est la Grèce classique — avant Alexandre. Au lieu que la civilisation *hellénistique*, c'est cette espèce de civilisation, de syncrétisme cosmopolite qui régna en Europe et en Asie depuis Alexandre, c'est ce mélange, ou mieux cette combinaison de civilisations diverses, parmi lesquelles la civilisation grecque a figuré au premier plan, conservant dans la fusion une prédominance marquée.

En attribuant à Alexandre le Grand l'honneur d'avoir créé cette civilisation hellénistique, je ne veux pas affirmer qu'antérieurement au roi macédonien il n'y ait eu absolument aucune influence de l'hellénisme sur les

autres peuples. Longtemps avant lui, il est certain que la vie hellénique avait pénétré en bien des pays. Les mercenaires grecs, en nombre toujours plus grand, avaient guerroyé dans tous les pays, semé leurs corps sur tous les champs de bataille. C'est presque uniquement par ces armées errantes achetées à la Grèce que les Barbares, depuis un siècle, soutenaient leur puissance. Il y a bien là, en tout cas, une influence militaire et politique. Et comment admettre que cette *diaspora* des Grecs dans le monde barbare, plus belliqueuse et moins régulière que la *diaspora* ultérieure des Juifs dans le monde hellénistique, soit restée sans action aucune sur les mœurs et la pensée des peuples qui jouissaient du privilège d'avoir des Hellènes à leur solde?

Tout cela est vrai. Mais il faut pourtant observer, en premier lieu, que si avant Alexandre, il y a eu une influence de l'hellénisme sur le judaïsme, elle a été assez faible pour n'avoir pas laissé de traces appréciables dans l'histoire. Ce n'est qu'à partir d'Alexandre qu'on peut constater une réelle et sérieuse action de la civilisation grecque sur Israël. — En second lieu, même pour les autres nations, il y a incomparablement loin de la teinture grecque assez superficielle, somme toute, qu'elles avaient pu retirer de leurs rapports avec les Grecs avant Alexandre, à la refonte de toute leur existence sociale due à Alexandre et au mouvement inauguré par lui.

Les puissantes conquêtes d'Alexandre établirent comme un gouffre entre l'hellénisme primitif et l'hellénisme postérieur, c'est-à-dire entre le monde *hellénique* et le monde *hellénistique*. Lorsque la vie calme

et réglée est reprise en Grèce, après toutes les agitations des guerres des Diadoques, on a perdu tout sentiment de contact avec l'âge de Démosthène. Les revendications qui chercheraient à se fonder sur des faits ou des droits antérieurs à la division de l'empire d'Alexandre ne sont pas regardées comme sérieuses. Les œuvres littéraires plus anciennes que les écrits des historiens d'Alexandre sont à peine citées. Les conquêtes d'Alexandre sont regardées comme parfaitement légitimes; le monde, comme son héritage naturel; sa volonté, comme un testament légal; et l'état de choses qu'il a créé, comme le point de départ de l'histoire. Avec Alexandre, l'histoire a fait un coude.

Quel fut donc le résultat de l'œuvre d'Alexandre? ce ne fut pas précisément de venger la rancune de la Grèce. Ce fut d'abord, sans doute, d'affranchir les îles et les villes helléniques qui, depuis la chute d'Athènes, depuis la paix d'Antalcidas, étaient de nouveau tombées sous le joug des Perses. Mais ce fut surtout d'ouvrir l'Asie au commerce et à l'industrie de la Grèce, d'y déverser le surplus de la vie hellénique, de fournir à l'hellénisme un champ tout nouveau où il pourrait se déployer à l'aise. Ce fut enfin de mélanger des peuples et des mœurs en apparence hétérogènes. Sans doute, sous l'impulsion presque fiévreuse d'Alexandre, cette fusion prend une allure un peu précipitée : la fin prématurée du conquérant semble un instant en compromettre le succès. Mais comme le remarque avec raison M. Droysen, l'œuvre est faite de main de maître. Qu'importent les secousses violentes, les conflits, les intri-

gues souvent mesquines et toujours meurtrières qui remplissent l'histoire des successeurs d'Alexandre ! Une fois tout ce bruit apaisé, si l'empire unique d'Alexandre est à terre, le mouvement qu'il a imprimé ne s'est pas arrêté. Les peuples ne retournent point à leurs habitudes premières. Ils sont groupés maintenant en royaumes hellénistiques. Et c'est autour du foyer lumineux de la civilisation hellénistique que leur évolution historique gravite. L'élément grec introduit par les Macédoniens et les Hellènes dans la substance même des peuples y est entré si profondément qu'il survit à toutes les catastrophes, et finit par se greffer dans le monde romain lui-même. Ce sont des individus influencés et pénétrés par lui que le christianisme naissant rencontre partout devant soi. Le rôle que cet élément a joué dans la propagation et l'extension du Christianisme est immense. Quant au rôle que cet élément a joué dans la préparation et la naissance même du Christianisme, c'est une question à débattre et qui ne se laisse pas trancher d'un mot.

Mais, dira-t-on peut-être, si Alexandre a été surnommé le *Grand*, encore ne faut-il pas trop grandir cette épithète elle-même. Est-il vraiment bien sûr qu'Alexandre ait été autre chose qu'un barbare imparfaitement civilisé, poussé par une soif inextinguible de batailles et de carnages? La passion qui l'absorbait et qui l'inspirait, n'était-ce pas, en dernière analyse, l'insatiable convoitise de la conquête? Conquête partout et toujours, à l'Est, à l'Ouest, au Nord, au Sud, mais en définitive rien que conquête? Il y en a qui font de l'art

pour l'art : Alexandre faisait de la guerre pour la guerre et de la conquête pour la conquête. C'était comme qui dirait un aventurier fantaisiste, mis au monde pour y frapper infatigablement d'estoc et de taille, qui ne pouvait, par tempérament, se résoudre à tenir en place. Trouvant le monde au milieu duquel il avait grandi pénétré de la pensée de l'expédition gréco-macédonienne contre les Perses, il saisit avec empressement cette idée dont son père avait été préoccupé avant lui, et que les orateurs et les philosophes avaient toujours eue tant à cœur. Et tout d'un coup, un beau matin, il partit en Asie pour guerroyer contre les Perses et les pourfendre de son épée turbulente et vagabonde, où que ce fût, de quelque façon que ce fût — comptant sur le hasard pour l'emporter le lendemain vers de nouveaux combats. Et il ne faut pas alléguer les transformations merveilleuses dont l'origine remonte à Alexandre. Ce serait confondre les notions de *résultat* et de *but*. Qu'aux expéditions d'Alexandre se soient rattachées comme à leur cause d'innombrables innovations aussi profondes que diverses, nul ne le nie. Pascal assure que si le nez de Cléopâtre eût été plus long, tout le cours de l'histoire eût été changé. Des événements et des développements considérables pourraient bien, après tout, n'avoir d'autre origine que quelque caprice recueilli par le soudard macédonien au fond de la coupe d'ivresse qu'il ne se lassait pas de vider.

Telle n'était pas l'opinion de Plutarque. On trouve, en effet, chez lui, à ce sujet, des paroles bien remarquables et d'une profondeur qui ne lui est pas habi-

tuelle : « Alexandre, » dit-il, « n'a pas voulu, bien qu'Aristote le lui conseillât, traiter les Grecs en roi, les Barbares en despote, et se montrer plein de sollicitude pour les uns comme pour des amis et des proches, tandis qu'il n'aurait vu dans les autres que des animaux ou des plantes : c'eût été remplir son gouvernement d'exils propres à susciter la guerre, et de séditions grossies dans l'ombre. Il crut qu'il était envoyé de Dieu avec la mission d'organiser tout, de concilier tout dans l'univers. S'il réduisait par la force des armes ceux qu'il n'avait pu rattacher à sa parole, c'était afin de réunir en un corps unique les éléments les plus disséminés. Il semblait que, dans une même coupe amicale, il voulût confondre les existences, les mœurs, les mariages, les manières de vivre. Son mot d'ordre était, que tous regardassent l'univers entier comme une patrie, son armée comme une citadelle où chacun avait son poste, et que tous vissent dans les gens de bien autant de parents, dans les pervers autant d'étrangers. Les Grecs et les Barbares ne durent plus être désormais distingués les uns des autres par la chlamyde, le bouclier, le cimeterre... C'était la vertu qui faisait reconnaître un Grec, comme le vice désignait un Barbare. Une communauté parfaite était adoptée pour les vêtements, pour la table, pour les mariages, pour la manière de vivre; et cette fusion, c'était le sang, c'étaient les enfants qui aidaient à l'opérer. »

« Il ne s'agissait pas pour Alexandre, » dit encore Plutarque, « de se faire apporter de l'or sur des milliers de chameaux, de réunir autour de soi le luxe de la Mé-

die, des tables somptueuses, des femmes, les vins de la Chalybonie, les poissons de l'Hyrcanie. Non : il lui fallait associer tous les hommes aux bienfaits d'une même civilisation, les soumettre à une seule autorité, les accoutumer à un genre de vie uniforme. C'était chez lui, du reste, un désir inné, qui, se manifestant dès son enfance, se fortifia et s'accrut constamment. »

Ainsi, d'après Plutarque, le rôle personnel de cet individu qu'on a nommé Alexandre le Grand a été immense, décisif, essentiel.

La grande majorité des historiens en est revenue aujourd'hui à interpréter Alexandre à la Plutarque. On s'accorde presque à voir dans le triomphateur macédonien non seulement un général habile et courageux, mais un des plus grands parmi les hommes d'Etat de génie. On ratifie enfin, généralement, le verdict de quelqu'un qui s'y connaissait et dont l'affirmation a d'autant plus de poids que lui-même ressemble de plus près à Alexandre à ces deux points de vue : je veux dire Napoléon qui, lui aussi, ne fut pas comme organisateur au-dessous de ce qu'il était comme tacticien : « Alexandre, » disait Napoléon à Sainte-Hélène, « Alexandre, à peine au sortir de l'enfance, conquiert avec une poignée de monde une partie du globe ; mais fut-ce de sa part une simple irruption, une façon de déluge ? Non : tout est calculé avec profondeur, exécuté avec audace, conduit avec sagesse. Alexandre se montre, tout à la fois, grand guerrier, grand politique, grand législateur. »

IV

C'est la civilisation hellénistique qui a été la condition et l'agent de l'influence exercée par l'hellénisme sur le judaïsme.

La fondation de cette civilisation hellénistique a été la conséquence, voulue par Alexandre, de l'expédition d'Alexandre en Asie.

Mais si le roi macédonien a créé la civilisation hellénistique, il ne l'a pourtant pas créée *ex nihilo*.

Il l'a créée au moyen des Macédoniens et avec le concours des Grecs.

Quelle a été l'attitude des Grecs et des Macédoniens en face de cette œuvre ?

Les Grecs, qui, par suite de leurs divisions intestines, étaient incapables de fonder eux-mêmes une civilisation hellénistique, quand ils l'auraient *pu*, ne l'auraient pas voulu. Alexandre les a eus tout le temps contre lui.

C'est déjà un fait assez frappant que la civilisation hellénistique se soit fondée non pas sans les Grecs assurément, mais enfin malgré eux. Ainsi, ce sont donc des semi-barbares qui font subir à d'autres barbares l'influence grecque !

Mais ce n'est là qu'une partie de la vérité. La civilisation hellénistique a été créée par Alexandre non seulement malgré les Grecs, mais malgré les Macédoniens eux-mêmes.

Pour Alexandre, l'hellénisation du monde était le *but*, la conquête de l'empire perse était le moyen. Or,

tandis que les Grecs ne voulaient ni du but ni du moyen, les Macédoniens, eux, voulaient bien du moyen, mais ils ne voulaient pas du but.

Ils ne demandaient pas mieux que de guerroyer et de marauder. Mais de fonder une civilisation universelle, ils n'en avaient pas la moindre envie. A vrai dire, ils ne comprenaient même pas cette idée. Ce qui n'était aux yeux d'Alexandre que le moyen, était pour eux le but. En saccageant, ils ne prétendaient pas faire autre chose que saccager. En pillant, ils ne désiraient que s'enrichir et jouir. Alexandre dut imposer d'abord, et toujours de nouveau, sa volonté à ceux par qui il l'imposa au monde.

Si ce fut malgré les Macédoniens et les Grecs qu'Alexandre fonda la civilisation hellénistique, ce fut aussi malgré les Juifs, au début du moins, qu'il mit le judaïsme en contact avec cette civilisation hellénistique et l'y fit entrer. A en croire Josèphe, en effet, Alexandre, qui, après la bataille d'Issus (333), avait pénétré en Syrie, pris Damas, puis Sidon, et avait mis le siège devant Tyr, écrivit au grand prêtre des Juifs, pendant qu'il était devant cette ville, « de lui envoyer du secours, de fournir à son armée des provisions, de lui payer le tribut qu'il payait auparavant à Darius, de s'attacher à sa personne, l'assurant qu'il n'aurait pas lieu de s'en repentir. » Mais le grand-prêtre répondit aux messagers du roi macédonien, qu'« il était engagé par serment à ne pas prendre les armes contre Darius, et qu'il ne violerait pas ce serment tant que Darius serait au nombre des vivants. » Alexandre s'irrita fort de

cette réponse, et déclara qu'après la prise de Tyr, il marcherait contre le grand prêtre des Juifs et apprendrait à l'univers, en sa personne, à qui il fallait garder la foi du serment.

Il semble donc que ce n'est pas sous d'heureux auspices que le représentant de l'hellénisme et le représentant du judaïsme entrent en relations. Mais ce n'est qu'un malentendu. Alexandre et les Juifs contemporains d'Alexandre étaient faits pour se convenir. Et bientôt, s'il faut en croire Josèphe, le bon accord ne tarde pas à s'établir complètement, — et même merveilleusement, c'est le cas de le dire.

Alexandre, en effet, marche vers Jérusalem. Mais le souverain sacrificateur vient au devant de lui avec les prêtres et le peuple. Et alors, quand le roi voit de loin tout le peuple en habits blancs, les prêtres revêtus de leurs robes de fin lin, le grand-prêtre revêtu de sa robe de couleur de hyacinthe, avec son éphod d'or, la tiare sur la tête, où le nom de Dieu était écrit sur une lame d'or, il s'avance pour adorer ce saint nom et salue le grand prêtre. On s'étonne. Parménion lui demande pourquoi lui, devant qui tout le monde se prosterne, s'est prosterné devant le grand prêtre des Juifs. Alexandre raconte qu'il a vu ce dernier en songe, revêtu du même costume : « Je pensais alors aux moyens de conquérir l'Asie, dit-il, et il m'ordonna de ne point différer mon entreprise, mais de marcher avec confiance, parce qu'il serait lui-même le conducteur de mes troupes, et qu'il me donnerait l'empire des Perses… J'ai lieu de croire que Dieu lui-même, me conduisant dans l'expédition que

j'entreprends contre Darius, m'accordera la victoire, me fera détruire l'empire des Perses, et permettra que je réussisse dans toutes mes entreprises. » Après quoi, Alexandre entre dans la ville, monte au temple, offre des sacrifices. On lui montre le livre de Daniel. On lui fait voir qu'il est dit dans ces prophéties qu'un Grec détruira l'empire des Perses. Il croit que c'est lui qui est désigné, et il en témoigne beaucoup de joie. Il accorde aux Juifs la permission de vivre selon les lois de leurs pères et les exempte de payer tribut la septième année. Sur la requête qui lui en est adressée, il autorise également les Juifs de Babylone et de Médie qui vont bientôt être ses sujets, à vivre selon leurs lois. Enfin il dit à la foule que si quelqu'un veut s'engager dans ses troupes, il y sera volontiers reçu et pourra y vivre selon les mœurs et coutumes des Juifs. Et beaucoup de Juifs s'engagent dans l'armée du roi macédonien.

Les Juifs ne virent au fond, dans les conquêtes d'Alexandre, qu'un heureux changement de domination. Comme ils étaient fort mécontents du gouvernement perse, ils accueillirent avec plaisir le nouveau maître, d'autant plus que celui-ci se montrait clément et magnanime et leur accordait une plus grande extension de vie nationale et une plus grande indépendance que celles dont ils avaient joui jusqu'alors. Ils ne purent pas apprécier l'œuvre d'Alexandre dans toute son immense portée. Leur en ferons-nous un crime? Ce serait injuste. Les Grecs et les Macédoniens eux-mêmes n'ont pas eu plus de pénétration. Il n'y avait alors dans le monde

qu'Alexandre qui comprît quelque chose aux desseins grandioses d'Alexandre.

Le roi macédonien a donc pour ainsi dire ouvert les relations du judaïsme et de l'hellénisme en Palestine même. Et ces relations débutent amicalement : ce qui est éminemment favorable à l'influence hellénique.

Mais Alexandre a fait plus encore pour assurer et accroître l'influence de la civilisation hellénistique sur le judaïsme. Il a conçu Alexandrie d'Egypte.

On a contesté qu'Alexandre ait eu autre chose en vue que des résultats d'ordre purement militaire. Il vaut mieux en croire un auteur ancien qui affirme expressément qu'Alexandre ordonna à son satrape d'Egypte, Cléomène, « de bâtir une ville près de Pharos et d'y établir le marché qui était auparavant à Canope. » Alexandre voulait faire d'Alexandrie la capitale du commerce de la Méditerranée.

Il avait merveilleusement choisi le site de ce futur centre du trafic hellénistique méditerranéen. Mais il ne se borna pas à désigner l'emplacement. Il comprit que les immenses avantages naturels de la cité projetée resteraient sans utilité et sans emploi, s'ils n'étaient confiés qu'aux conquérants ou aux conquis. Les Macédoniens n'ont jamais montré de génie pour le commerce. Et les Egyptiens pas davantage : pendant des siècles ils avaient possédé et occupé la place même où s'éleva Alexandrie, sans en soupçonner les ressources et les capacités.

Alexandre eut l'heureuse idée d'emprunter des colons aux deux peuples qui étaient alors parmi les mieux

doués pour le commerce, les Grecs et les Juifs, et de les établir dans la nouvelle ville. Et il accorda aux Juifs les mêmes droits de bourgeoisie et les mêmes privilèges que ceux dont jouissaient les Grecs.

Ainsi, dans Alexandrie, les Juifs se trouvent mêlés à des Egyptiens, à des Macédoniens, à des Grecs, et probablement à des représentants de plusieurs autres races. Au sein de cette vaste agglomération de nationalités combinées, qui fit au peuple alexandrin son originalité, les Grecs et les Juifs sont bientôt les plus importants et les plus nombreux (1). Des rapports quotidiens et permanents ne tarderont pas à s'établir entre la pensée des Grecs et celle des Juifs. Dans ces échanges d'idées, la Grèce fournira beaucoup plus qu'elle ne recevra. Initiés par elle à la philosophie, les Juifs ne pourront lui offrir qu'un peu de ce qu'ils ont, le sentiment religieux.

A Alexandre revient donc encore l'honneur d'avoir donné la première impulsion à ce développement si fortement hellénistique d'une partie d'Israël.

V

Après Alexandre, le judaïsme se divise en deux branches : le judaïsme palestinien, et le judaïsme égyptien,

(1) D'après Philon, à l'époque où Flaccus laissait persécuter ou persécutait les Juifs, ceux-ci étaient au nombre d'un million dans Alexandrie et l'Egypte, depuis Catabathmos, en Libye, jusqu'aux frontières de l'Ethiopie (*In Flacc.*, § 6). En admettant ce chiffre, il faudrait porter à plus de deux cent mille âmes la population de la colonie juive d'Alexandrie (*Philon d'Alexandrie*, *écrits historiques*, par F. Delaunay. Paris, Didier, 1867, p. 216, n. 1).

nommé plus habituellement judaïsme alexandrin, en raison de l'importance capitale d'Alexandrie d'Egypte.

C'est surtout au sein du judaïsme alexandrin que fleurit la philosophie judéo-alexandrine : le judaïsme palestinien resta plus exclusivement juif. Ce serait pourtant une erreur de croire que la Palestine réussit à se maintenir complètement en dehors de l'influence grecque. Et ce serait aussi une erreur de s'imaginer que les Juifs alexandrins furent tous profondément imprégnés de philosophie et de culture hellénique : il y en eut parmi eux qui prétendirent demeurer purs de toute immixtion de tout élément profane. Il ne faut pas oublier les relations constantes qui ne cessèrent de relier entre eux les Juifs de Palestine et les Juifs d'Egypte. Comment, sans parler encore d'autres circonstances importantes, ces relations n'auraient-elles pas entraîné quelques échanges d'idées d'un côté comme de l'autre? Comment n'auraient-elles pas produit, dans un milieu comme dans l'autre, quelques apparitions de doctrines opposées aux courants principaux de chaque milieu respectif?

Jetons un rapide coup d'œil sur les deux branches du judaïsme après Alexandre.

Et d'abord le judaïsme palestinien.

« Alexandre, » dit le Pseudo-Plutarque dans la première dissertation sur le bonheur de ce prince, « fonda plus de soixante et dix villes au milieu des peuples barbares et sema l'Asie de villes helléniques. » On a voulu considérer cette assertion comme fort exagérée. Un dénombrement attentif la justifierait suffisamment.

Les successeurs d'Alexandre n'ont pas été moins féconds que lui en fondations de colonies. Un remarquable passage d'Appien sur les fondations de Séleucus Ier, offre un tableau grandiose de l'activité déployée par ce monarque sur toute la surface de l'Asie. Et, en ce qui concerne les créations de colonies, nous pouvons voir dans Séleucus le type des successeurs d'Alexandre :

« Séleucus, » dit Appien, « fonda sur toute l'étendue de son empire quantité de villes : seize Antioches, ainsi appelées du nom de son père ; cinq Laodicées, portant le nom de sa mère ; neuf Séleucies, portant son propre nom ; trois Apamées et une Stratonicée, rappelant le nom de ses épouses. A d'autres villes, il donna soit des noms de villes grecques ou macédoniennes, soit des noms commémoratifs de ses exploits à lui ou de ceux d'Alexandre. C'est ainsi qu'on trouve en Syrie et dans les régions barbares de la Haute Asie quantité de noms appartenant à des villes helléniques ou macédoniennes : Berœa, Edesse, Périnthe, Maronée, etc., etc... » Je coupe dès le début l'interminable énumération.

Alexandre et ses successeurs ont-ils établi des colonies en Palestine même? Cela est fort probable. Mais l'histoire n'a conservé à cet égard aucun renseignement positif. Nous trouvons en Palestine des villes dont la fondation est due à la puissance romaine, ou même qui remontent à l'époque des Hasmonéens. Mais nous ne pouvons parvenir plus haut.

Seulement nous rencontrons quelques villes fondées non dans la Judée proprement dite, mais de l'autre côté

du Jourdain, dans la Pérée, ou bien encore dans la Galilée.

Pour apprécier à leur valeur ces colonies d'Alexandre et de ses successeurs, celles dont nous savons les noms comme celles dont nous ne pouvons que soupçonner la probable existence, il faut se souvenir que ces colonies ne sont pas l'œuvre du hasard ou du caprice. C'est pour arriver à la fusion de l'élément gréco-macédonien avec l'Orient qu'Alexandre emploie le système des colonies appliqué sur une large échelle. Si Aristote avait écrit pour Alexandre un livre sur la royauté « afin de lui montrer comment il faut régner (1), » le même Aristote a aussi composé un traité dédié à Alexandre sur les colonies (2).

Ce n'était pas une idée nouvelle et propre à Alexandre que celle d'achever par des colonies l'occupation militaire des pays conquis; mais la façon dont il installa ces établissements montre qu'il n'était pas exclusivement préoccupé de raisons stratégiques. Il était animé d'intentions cosmopolites parfaitement étrangères à Aristote lui-même. On voit s'affirmer chez lui d'une façon arrêtée le dessein d'imprimer, en instituant de nouveaux marchés, une certaine direction aux relations commerciales, de créer, au milieu des races diverses soumises par lui, certains centres fixes d'hellénisation.

Son œuvre a été continuée, plus ou moins dans le même esprit, par les Diadoques et les Epigones, et,

(1) Περὶ βασιλείας, παιδεύων αὐτόν, ὅπως δεῖ βασιλεύειν.
(2) Ἀλέξανδρος, ἢ περὶ ἀποικιῶν.

dans la plupart des pays, le résultat a été l'installation à demeure de l'hellénisme.

On peut se demander comment les rois hellénistiques purent arriver à trouver des habitants pour toutes ces villes qu'ils fondèrent. Car d'installer dans un endroit un poste de soldats macédoniens, de leur adjoindre quelques Hellènes auxquels stricte défense était faite de quitter la place, cela ne pouvait pourtant suffire pour créer une riche et prospère cité. Quels privilèges les fondateurs pouvaient-ils bien promettre aux habitants de leurs villes pour les attirer et les fixer? Comment pouvaient-ils obtenir que l'intérêt des gens fût vraiment de quitter leurs anciennes habitations pour venir s'établir dans les nouvelles cités?

C'est que l'un des traits caractéristiques de l'époque hellénistique est justement la tendance croissante des peuples à préférer la vie des villes à celle de la campagne. Cette tendance n'a pas été créée par les rois hellénistiques : ils n'ont fait que l'utiliser. Il se passait alors ce qui se passe de nos jours. Les paysans aspiraient à se transformer en citadins. Quand ils ne pouvaient opérer pour eux-mêmes la transformation, ils se consolaient en l'opérant pour leurs fils. Dès qu'une ville se fondait, elle attirait aussitôt à soi ces ambitions, ces aspirations, ces désirs, qui ne demandaient qu'une occasion opportune. Les campagnes se dépeuplaient. Le commerce et l'industrie supplantaient l'agriculture.

Nous avons un curieux écho, semble-t-il, de cette tendance générale de l'époque hellénistique dans ce passage du livre de l'Ecclésiastique :

Comment arriverait-il à la sagesse celui qui tient la charrue,
Qui se fait gloire de brandir la lance de l'aiguillon,
En conduisant les bœufs et en s'occupant de leur service,
Et dont la conversation roule sur les veaux?
Il s'appliquera à tracer des sillons,
Et tous ses soucis porteront sur la nourriture de ses vaches (XXXVIII, 25-26).

Dans un passage de l'*Ecclésiaste* qui a beaucoup embarrassé les commentateurs et où les uns ont voulu découvrir une allusion à l'essénisme, tandis que d'autres entreprenaient de corriger le texte, ne dirait-on pas qu'il y ait une allusion frappante à cet attrait général pour le séjour des cités, qui est une des marques distinctives de la période des Diadoques et des Epigones? Kohelet s'exprime ainsi : « La peine que l'insensé se donne sottement le fatigue, lui qui ne sait pas le chemin de la ville » (X, 15).

Quoi qu'il en soit, les colonies grecques fondées en Palestine ont été sans doute un puissant ferment d'hellénisme au sein des Juifs restés dans la terre sainte.

Nous ne chercherons pas à retracer ici dans leur détail les destinées politiques de la Judée pendant les agitations de l'époque des Diadoques et ensuite des Epigones. Que de fois les habitants de la Palestine ne changèrent-ils pas de maîtres ! Mais ces souverains successifs, tantôt hostiles, tantôt et plus souvent favorables, étaient tous des princes hellénistiques. Et quelle que fût la domination sous laquelle la Judée fut placée, c'était toujours par un gouvernement hellénistique

qu'elle était administrée, et c'était toujours avec la civilisation hellénistique qu'elle était en contact.

Pendant l'époque des Diadoques, un des occupants éphémères de la Palestine, Antigone, qui posséda la Cœlésyrie entre 314 et 311, fut assez populaire en Judée pour donner son nom à un enfant qui fut plus tard un célèbre docteur de la loi, Antigone de Socho. — Il faut aussi noter l'une des conséquences de la bataille de Gaza où le fils du général macédonien Antigone, Démétrius, fut vaincu par Ptolémée : le général Séleucus qui combattait auprès de Ptolémée chez lequel il s'était réfugié dans sa fuite devant Antigone, data de cette victoire le commencement de sa puissance et introduisit une nouvelle façon de compter les années, l'ère *séleucidique* ou l'ère *grecque*, qui finit par être employée même par les Juifs, et s'est conservée longtemps chez eux. M. Joseph Reinach, à l'Académie des Inscriptions et Belles lettres, lisait naguère un mémoire où il s'appuyait ingénieusement sur les monnaies pour montrer cet emprunt fait par les Juifs au royaume hellénistique de Babylone.

Après avoir souffert pendant vingt-deux ans, depuis la mort d'Alexandre, des complications sanglantes, des ravages, des désolations, des oppressions que les Diadoques avaient accumulés à l'envi, la Judée échut enfin à la domination égyptienne. Par bonheur pour elle, la domination des Ptolémées fut pendant plusieurs générations douce et bienveillante.

Pendant l'époque des Epigones, Philadelphe, qui aimait à honorer son nom par sa munificence envers les

villes et les états étrangers, envoya de précieux présents au temple de Jérusalem. La splendeur de ces dons a été fort exagérée par la tradition et les auteurs juifs (Aristée et Josèphe). Mais cette exagération ne doit pas nous faire douter du fait lui-même, quoiqu'il n'y ait aucun fondement historique dans l'assertion que l'occasion de ces présents fut la prière adressée par le roi d'Egypte au grand prêtre de lui envoyer des traducteurs du Pentateuque.

Si les Juifs coururent certains dangers sous le roi Evergète, leur situation redevint bientôt calme et prospère.

Après la mort de Ptolémée Philopator, la Palestine tomba sous le pouvoir des rois de Syrie (203). Ces rois se montrèrent généralement favorables au peuple. Et la situation intérieure de la Judée ne fut guère modifiée par ce changement de domination. L'administration et le gouvernement macédoniens étaient choses communes aux deux royaumes.

Sous Séleucus Philopator eut lieu l'histoire d'Héliodore, s'il faut en croire le second livre des Macchabées. Cet ouvrage parle aussi d'une prétendue parenté des Lacédémoniens et des Juifs (1). Et cette opinion ne lui est pas particulière, elle est partagée par le premier livre des Macchabées et par l'historien Josèphe. Il est impossible de dire comment cette idée a pu prendre naissance. Car de croire qu'elle était fondée, il n'en saurait être question. D'après Josèphe, ce fut à Onias III,

(1) V, 9.

grand-prêtre, qu'Areius, roi des Lacédémoniens, envoya des ambassadeurs et écrivit cette lettre :

« *Le roi des Lacédémoniens Areius à Onias, salut. La lecture d'un ancien titre nous a fait découvrir que les Juifs et les Lacédémoniens sont de la même nation, et qu'ils appartiennent également à Abraham. Vous avez donc le droit, comme étant nos frères, d'envoyer nous instruire des choses que vous pourriez désirer de nous. Nous ne manquerons pas de faire la même chose. Vos intérêts seront les nôtres, et vous regarderez les nôtres comme les vôtres. Démotèle, que nous avons chargé de nos lettres, vous expliquera nos intentions.* » *La lettre est carrée, et le cachet est un aigle qui tient un dragon dans ses bras. Telle était la teneur de la lettre du roi de Lacédémone.*

Peut-être faut-il, comme on l'a proposé, expliquer ce qu'il y a d'étonnant dans cette démarche et cette lettre par la supposition suivante : dans le domaine de Sparte, il y aurait eu depuis longtemps une colonie juive, et celle-ci, pour conquérir l'estime des indigènes et obtenir des relations amicales avec eux, non seulement leur aurait beaucoup parlé de la grande diffusion de la race juive et de l'importance qu'elle avait autrefois, mais aussi aurait prétendu que les Juifs et les Spartiates avaient une origine commune. Ne voyons-nous pas, dans les Antiquités de Josèphe (XIV, 10-22), que les Juifs de Pergame avaient réussi à persuader aux habitants de cette ville que, déjà du temps d'Abraham, leurs pères étaient liés d'amitié avec les Hébreux? Onias III reçut sans doute avec beaucoup d'honneur l'envoyé la-

cédémonien Démotèle, mais celui-ci dut bien vite se convaincre sur place que l'alliance des Juifs, au moins des Juifs de cette époque, ne pouvait être d'aucune utilité aux Spartiates, et son ambassade resta, par suite, sans résultats.

L'influence grecque eut libre cours en Palestine, lorsque le roi Antiochus, ayant ôté la souveraine sacrificature à Onias III, la donna à son frère Jésus ou Josué, qui, par hellénisme, se fit appeler Jason. Ce Jason avait promis au roi de lui payer 150 talents si on lui permettait d'établir, de sa propre autorité, un gymnase pour les exercices des jeunes gens, et de conférer aux habitants de Jérusalem le droit de cité d'Antioche. Le roi s'étant rendu à ses désirs, il s'empara du pontificat et se mit incontinent à introduire les mœurs grecques chez ses compatriotes. Il abrogea les privilèges que les rois avaient décrétés en faveur des Juifs, et à la place de la constitution légale qu'il abolit, il introduisit des coutumes contraires à la loi. Il se fit un plaisir de construire un gymnase au pied même de la citadelle, et engagea les jeunes gens des meilleures familles à prendre part aux exercices. « *Ainsi,* » dit le deuxième livre des Macchabées, « *par suite de la tendance profane de cet impie Jason, qui n'avait rien du grand-prêtre, les mœurs grecques prévalurent à un haut degré, et il se manifesta une prédilection pour ce qui venait de l'étranger, au point que les prêtres mêmes ne montraient plus guère de zèle pour le service de l'autel, mais méprisaient le temple et négligeaient les sacrifices, pour courir à la palestre et prendre part à des spectacles défendus, quand on se pro-*

voquait au jeu des disques. On ne faisait plus aucun cas de ce qui avait été jugé honorable autrefois, mais on s'éprenait de ce qui passait pour glorieux chez les Grecs (1). »

Ces assertions du deuxième livre des Macchabées (IV, 9-16) sont confirmées par Josèphe (Ant. XII, 5, 1) et par le premier Macchabées qui, au ch. I, 11 et s., s'exprime en ces termes : « *Dans ces temps-là, il y eut parmi les Israélites des gens pervers qui en entraînèrent beaucoup d'autres, en disant : Allons faire alliance avec les peuples qui demeurent autour de nous ; car depuis que nous nous sommes séparés d'eux, il nous est arrivé beaucoup de malheurs. Ce discours trouva des approbateurs et plusieurs se hâtèrent de se rendre auprès du roi, qui leur donna le pouvoir d'introduire les coutumes païennes. Ils construisirent donc à Jérusalem un gymnase selon les usages des païens, et devenant apostats à l'égard de l'alliance sainte, ils cherchèrent à faire disparaître la marque de la circoncision, et s'associèrent aux païens, au service desquels ils se mirent pour faire le mal.* »

Les sources rabbiniques corroborent à leur façon ces déclarations si importantes pour nous. Ni Jason, ni Ménélas, un autre grand-prêtre hellénisant postérieur à Jason et qui, par hellénisme, avait substitué ce nom de Ménélas à son nom hébraïque Onias, ne sont nommés dans les Talmuds ; ils sont compris parmi ces pontifes

(1) Avertissons une fois pour toutes que les apocryphes de l'Ancien Testament seront cités, dans tout le cours de cet *Essai*, d'après la traduction française de M. Reuss, à laquelle pourtant nous ne nous interdisons pas absolument d'apporter çà et là quelque petite modification.

qui, pendant la durée du second temple, d'après le *Vayikra rabba*, « *ravirent la dignité de grand prêtre à force d'argent ou tuèrent leurs compétiteurs par des maléfices.* »

Ce furent les persécutions d'Antiochus Epiphane qui vinrent entraver l'essor de l'hellénisme en Judée. Sous le coup des cruautés, des tracasseries et des oppressions de ce roi, le sentiment patriotique se réveilla, et il s'incarna dans la famille héroïque des Macchabées.

Le soulèvement des Hasmonéens et le puissant mouvement dont il fut à la fois la cause et l'effet au sein du peuple israélite, eurent pour conséquence d'écarter les Juifs palestiniens zélés et pieux de la civilisation hellénistique. Ils avaient appris à connaître le péril dont toute communication avec le paganisme, même sous la forme raffinée de l'hellénisme, menaçait la religion de leurs pères. Pour prévenir le retour d'un semblable danger, il fallait élargir, approfondir le gouffre qui séparait le juif du païen, il fallait épaissir la « haie » qui devait clôturer la vie juive.

Lorsqu'on consulte les écrits rabbiniques au sujet de l'influence hellénistique subie par les Juifs de Palestine, on se trouve d'abord quelque peu en perplexité. Ils contiennent, en effet, des passages très favorables à la Grèce, à sa langue, à ses mœurs, à sa pensée. Et pourtant, d'autre part, ils ont toute une série de textes absolument contraires : la Mischna et la Gemara renferment, par exemple, des malédictions terribles contre ceux qui élèveront leurs enfants dans la science des Grecs.

L'explication la plus probable de ces divergences,

c'est que les passages de ces deux séries ne datent pas de la même époque. Jusqu'à l'époque des Macchabées, l'influence de la Grèce a été considérable et sans cesse grandissante en Palestine. C'est à ce temps-là, sans doute, que doivent être rapportées les paroles favorables à l'hellénisme que renferment les écrits rabbiniques. Au contraire, à partir de l'époque des Macchabées, se produisit une réaction violente contre la Grèce, et c'est, selon toute apparence, ce revirement qui a donné naissance aux déclarations anti-hellénistiques de la Mischna et du Talmud.

Il ne faut pourtant pas s'exagérer cette réaction. Très réelle, très forte, elle n'a pas été universelle. Il semble qu'il y a toujours eu dans la terre sainte un parti grec, plus ou moins puissant, plus ou moins important sans doute, mais qui, même dans ses heures d'anémie, sut échapper à l'anéantissement total. Parmi les rabbins eux-mêmes, le fameux Gamaliel ne passe-t-il pas pour avoir été versé dans la littérature grecque? De plus, si la réaction n'a pas été universelle en fait, elle n'a pas pu être absolue chez ceux-là même qui conduisaient ou suivaient le mouvement réactionnaire. Ils cherchaient à tourner le dos à la Grèce, mais est-il bien sûr qu'ils y aient toujours réussi? est-il bien sûr qu'il n'y eût pas encore chez eux, malgré eux, des éléments helléniques? Leur était-il possible de se défaire totalement d'une influence qui, pendant plusieurs générations, avait agi sur leurs pères, dont certains résultats s'étaient transmis à eux par l'enseignement, par l'éducation, j'allais presque dire par l'hérédité?

Il se pourrait donc qu'il fût resté en définitive, dans le judaïsme palestinien, un peu plus d'hellénisme que l'on n'est souvent porté à l'admettre.

VI

Quoi qu'il en soit, ce n'est pas dans le judaïsme d'Alexandrie que personne sera tenté de contester la présence d'éléments helléniques bien marqués. Les Israélites établis en Egypte y ont puissamment subi l'ascendant de la civilisation hellénistique.

Le premier fait à noter, c'est que les Juifs apprirent le grec. Et ce fait est très important. Car le plus sûr et le plus puissant véhicule des idées, des mœurs et de la civilisation d'un peuple, c'est sa langue. Répandre la langue d'une nation dans le monde, c'est en même temps propager et assurer son influence.

Ce furent les intérêts matériels qui amenèrent les Juifs à remplacer la langue de leurs pères par un idiome étranger. Mais bientôt cette langue étrangère leur devint si familière qu'ils oublièrent leur langue maternelle. Et pour pouvoir lire encore la loi et les autres livres de l'ancienne Alliance, ils furent obligés de les traduire en grec.

La traduction des LXX, les apocryphes et les pseudépigraphes, et, plus tard, les livres du Nouveau Testament, sont à peu près les seuls documents qui nous restent de ce grec des Juifs, langue si particulière qu'on l'a nommée *langue hellénistique*, et parfois même *grec hellénistique*. Il y a loin de cette langue à celle des illus-

tres coryphées de la littérature grecque, et même à celle que parlait à l'époque classique le peuple d'Athènes. Qu'aurait pensé de cet idiome bizarre cette marchande athénienne qui reconnaissait, à son seul accent, l'origine étrangère d'un Théophraste habitant d'Athènes depuis sa jeunesse? Josèphe déclare (Ant. Jud. XX, 9) que le langage hellénistique était parfois inintelligible pour des Grecs de naissance et ne se comprenait qu'en étant traduit en hébreu.

Familiarisés avec le grec, les Juifs d'Alexandrie étaient par là même rendus capables d'entrer en contact avec la pensée hellénique, s'ils rencontraient cette pensée sur leur chemin. Or, il se trouve qu'Alexandrie a été l'un des foyers les plus importants de l'hellénisme depuis les Ptolémées. Le *musée* et la *bibliothèque* en firent un centre non seulement de commerce, mais de littérature, de philosophie et de science.

Les successeurs de Ménandre écrivirent leurs pièces à Alexandrie, les sommités scientifiques vinrent y poursuivre leurs études avec l'aide des collections botaniques ou zoologiques et de la bibliothèque; et l'art de la bibliographie et de la critique y naquit et y prospéra. A partir de ce temps, la littérature grecque a justement été appelée littérature alexandrine : les nouveaux caractères de cette littérature lui ont été effectivement imprimés par la grande cité, et par les goûts de ces patrons des lettres, des sciences et des arts qui régnaient à Alexandrie.

C'est dans un tel milieu que les Juifs d'Alexandrie se trouvèrent placés. Mais dans quelles circonstances his-

toriques y vécurent-ils? Car il ne suffit pas d'être mis dans un certain entourage pour être aussitôt métamorphosé dans le sens de cet entourage, encore faut-il y être placé dans des conditions favorables à la métamorphose. Eh bien! les conditions politiques paraissent avoir été assez propices à la pénétration des Juifs alexandrins par la civilisation hellénistique d'Alexandrie. Au temps de l'historien Josèphe, les Juifs alexandrins pouvaient encore montrer des lettres de Ptolémée dans lesquelles égal droit avec les Macédoniens leur était accordé. Les emplois de l'Etat furent de bonne heure en grand nombre confiés aux Juifs. On trouve plusieurs enfants d'Israël parmi les gardiens du Nil; et, à cause de l'étroite dépendance où l'Egypte est vis-à-vis de ce fleuve, le choix d'un Israélite pour ces fonctions témoigne d'un haut degré de confiance dans les Juifs. Ptolémée envoya aussi une partie des Juifs d'Egypte, comme colons, vers Cyrène et d'autres villes à lui soumises en Lybie; il lui semblait que leur attachement à sa cause lui serait utile dans ces régions.

Ptolémée Philadelphe fut très bienveillant pour les Juifs. Il paya lui-même de sa bourse une grosse somme pour dispenser les Juifs égyptiens des corvées auxquelles ils étaient obligés. Cette mesure était excellente : elle devait attacher plus étroitement aux Ptolémées non seulement les Juifs d'Egypte, par lesquels les Ptolémées s'étaient efforcés de fortifier l'élément macédonien et de contrebalancer l'élément indigène, mais aussi les Juifs de Judée, dont le pays était convoité par les Séleucides. Les Juifs furent toujours en grande faveur auprès

de Philadelphe, et également auprès de son fils Evergète. Le siècle qui comprend la domination des trois Ptolémées, Soter, Philadelphe, Evergète, fut, pour les Juifs d'Egypte, un véritable âge d'or.

Sous le quatrième Ptolémée, Ptolémée Philopator, les Juifs auraient eu beaucoup à souffrir s'il fallait en croire le troisième livre des Macchabées. Dans tous les cas, une autre calamité, historiquement mieux avérée, frappa les Juifs sous le règne de ce même Philopator. Philopator s'était mis dans l'esprit l'idée de faire entrer dans son armée les indigènes égyptiens. Ceux-ci, qui n'avaient pas eu depuis longtemps d'armes en leur possession, le récompensèrent mal de leur en avoir donné. Ils se soulevèrent contre lui.

Les Juifs, amis de Ptolémée, et se souvenant de l'hostilité que les natifs leur avaient toujours témoignée, se rangèrent du côté du roi. Mais ce ne fut qu'après le massacre de quarante mille guerriers juifs (d'après une autre leçon de soixante mille), que les troubles furent définitivement calmés. Quoique la perte eût été terrible, les Juifs s'en relevèrent bientôt.

Philométor, qui régna de 180 à 145 avant Jésus-Christ, confia tout le royaume aux généraux juifs Onias et Dosithée. Et ces généraux eurent raison de quelques soulèvements des Alexandrins contre Cléopâtre, femme de Philométor.

Après la mort de Ptolémée Philométor, son frère Ptolémée Physcon sortit de Cyrène pour enlever le royaume à Cléopâtre et à ses enfants. Les Juifs, favorisés jadis par Philométor, prirent le parti de sa veuve et, sous la con-

duite d'Onias, combattirent énergiquement l'avènement de Physcon : aussi celui-ci les maltraita-t-il pendant quelques années (1). Dans une lettre adressée à leurs frères d'Egypte et datée de l'an 169 des Séleucides (= 143 av. J.-C.), les Juifs de Palestine, à ce que pense M. Bruston, leur expriment leur sympathie et prient Dieu de leur accorder la paix (2 Macc., I, 1-7[a]). Cependant la colère de Physcon contre les Juifs s'apaisa bientôt après (Jos., *l. c.*) (2), d'autant plus que les Romains les prirent sous leur protection en l'an 174 des Séleucides (=138 av. J.-C.). Si la lettre des Romains (1 Macc., XV, 15 et s.) amena la fin de la persécution, ce qui est assez probable, celle-ci avait donc duré sept ans (de 145 à 138).

Après la mort de Physcon, le trône fut occupé par son fils aîné Lathuros. Ce dernier fut expulsé d'Egypte et même de Chypre par sa mère, laquelle s'était fait aider, pour cette belle œuvre, des Juifs commandés par Chilkija et Chanania, fils d'Onias, déjà nommé.

(1) Jos., *Contra Ap.*, II, 5.

(2) Voici le récit de Josèphe : « Physcon, » dit-il, « se préparant à combattre Onias, fit exposer nus tous les Juifs de la ville, hommes, femmes et enfants, afin de les faire écraser par ses éléphants : pour les y animer, il les avait fait enivrer; mais il eut le chagrin de voir arriver tout le contraire. Ses éléphants, sans toucher aux Juifs qu'il leur avait exposés, se jetèrent sur ses premiers officiers, et en tuèrent plusieurs. Un spectre effrayant lui étant ensuite apparu lui défendit de faire aucun mal à ce peuple. Celle de ses concubines qu'il aimait le plus, les uns l'appellent Ithaque, les autres Irène, lui demanda leur grâce; et il la lui accorda, et se repentit du mal qu'il leur avait fait, et de celui qu'il voulait leur faire. Aussi les Juifs d'Alexandrie célèbrent avec beaucoup de raison une fête tous les ans, le jour qu'ils méritèrent que Dieu les conservât d'une manière si miraculeuse. » (*Contra Ap.*, II, 5, trad. du R. P. Gillet. Paris, 1767).

Après Ptolémée Lathuros régna la plus horrible confusion, les prétendants au trône n'étant plus que les clients de quelque noble romain, et achetant à Rome soit un tribun, soit un général, comme Ptolémée Aulétès, à qui Gabinius se loua, lui et son armée, pour une solde de 16,000 talents. Quoique l'Egypte n'ait été réduite en province romaine que par Octave, après la bataille d'Actium, on peut dire qu'il y avait longtemps déjà qu'en Egypte la période gréco-romaine avait succédé à la période grecque.

Sous Auguste et Tibère, la situation des Juifs resta en général calme et florissante. Il n'en fut pas de même sous Caligula. Le gouverneur Flaccus persécuta cruellement les Juifs. Flaccus finit par tomber en disgrâce. Mais les Juifs n'obtinrent pas sous son successeur la protection qu'ils attendaient. Les Alexandrins reprirent le cours de leurs vexations contre les Juifs. Et c'est alors que les Juifs et les Alexandrins convinrent de porter leur querelle interminable au tribunal de César. Cinq députés furent choisis de part et d'autre ; la légation juive avait pour chef Philon.

Après la mort de Caligula, un édit, rendu par Claude à la sollicitation d'Agrippa, mit fin aux luttes et aux vexations. Cet édit rappelait que la colonie juive d'Alexandrie remontait à la fondation de cette cité ; que cette colonie avait reçu du fondateur des droits politiques égaux à ceux des autres habitants, constatés par les actes et les décrets des Ptolémées, reconnus depuis par Auguste, maintenus par les gouverneurs romains.

« Pourvu qu'ils se soumettent aux lois de l'empire, »

ajoutait l'édit, « il faut les laisser libres de pratiquer leurs usages, il faut respecter leurs institutions. Les prétentions de Caïus étaient folles et ne doivent point servir de prétexte à violer le droit des Juifs. »

Ainsi, à part certaines époques de persécution, les Juifs d'Alexandrie ont été en de bons termes avec le pouvoir. Leurs relations avec le monde hellénistique ont été amicales. Ils se trouvent mêlés à toute l'histoire d'Egypte, non pas seulement parce qu'ils sont Egyptiens et comme le reste des habitants de l'Egypte, mais comme des généraux redoutés et puissants et parce qu'ils interviennent dans la direction de ses destinées.

Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que, en de pareilles circonstances, l'influence hellénique ait agi non seulement sur l'extérieur des Juifs, mais sur leur for intérieur, ait atteint leurs pensées intimes, ait modifié, et même profondément, toute leur conception du monde, de la vie, de la religion.

VII

S'il fallait en croire certaines traditions, la pénétration du judaïsme par l'hellénisme serait fort ancienne, et, soit en Egypte, soit en Palestine, nous en retrouverions des produits dans quelques personnages du quatrième ou du cinquième siècle avant J.-C.

Ainsi, George le Syncelle, qui a écrit, entre 780 et 800 environ après J.-C., une *Chronographie*, parle d'une philosophe Juive, Marie (1), que Démocrite (vers 400

(1) Μαρία τις Ἑβραία σοφή.

avant J.-C.) aurait connue à Memphis. Les deux philosophes, la juive et le grec, auraient échangé des propos fort intéressants. Malheureusement, George le Syncelle n'en dit pas plus long, et on ne sait même pas au juste quel degré de créance il faut attribuer au peu qu'il dit. Si cette Marie avait existé, si elle s'était entretenue de philosophie avec Démocrite, elle serait, pour nous, le premier représentant historique de cette nombreuse classe d'Israélites qui, se familiarisant avec la philosophie grecque sans renoncer à la foi hébraïque, de l'union de ces deux termes firent sortir la philosophie judéo-alexandrine. Mais qui sait si le chronographe n'aurait pas commis ou plutôt copié un anachronisme et si cette Marie ne serait pas tout bonnement la sœur de Moïse et d'Aaron? Les auteurs juifs, dans leur désir de glorifier leur nation, ont fait souvent des rapprochements... aussi hardis. Quand ils commencèrent à s'instruire de la philosophie grecque et qu'ils trouvèrent tant de choses belles et vraies dans les écrivains grecs, ils n'en purent prendre leur parti. Etait-il possible que l'homme, en dehors de la révélation et de la législation mosaïque, pût arriver à de tels résultats? Alors il faudrait presque en venir à se demander, comme plus tard saint Paul : A quoi bon la loi? Aussi se mirent-ils à soutenir que les Gentils avaient eu connaissance jadis de la loi, et que c'est de cette source que leur venait tout ce qu'ils avaient de bon. Qu'y aurait-il d'étonnant, après tout, à ce qu'un Juif, plus patriote qu'érudit, eût trouvé piquant de faire donner des leçons de philosophie au célèbre Démocrite par la pro-

pre sœur de Moïse et d'Aaron? C'est possible, probable peut-être, mais enfin il n'est pas absolument impossible que la Marie de George le Syncelle ait existé à l'époque où il la place. Seulement nous n'en savons rien.

Un autre personnage, tout aussi douteux que la Marie de George le Syncelle, est cité par Josèphe, dans son écrit contre Apion (1). L'historien juif parle d'un Dialogue de Cléarque, philosophe péripatéticien, très célèbre (2), dit-il. Dans ce dialogue sur les songes (3), Aristote lui-même, conversant avec un de ses amis, Hypérocide, fait l'éloge d'un Juif :

« Il ne sera pas mauvais de te faire connaître les choses merveilleuses qu'on admirait dans cet homme, et pareillement sa philosophie. Je suis cependant obligé, Hypérocide, d'avouer que ce que j'en dirai te semblera un songe.

» C'est pour cette raison-là même, répondit respectueusement Hypérocide, que nous souhaitons tous de l'entendre.

» Il faut donc, reprit Aristote, pour pratiquer le précepte des rhéteurs et ne pas paraître intervertir l'ordre établi par les maîtres en l'art de narrer, commencer par dire de quelle nation il était.

» Dis-le, répondit Hypérocide.

» Puisque tu le veux, continua Aristote, il était Juif de la Cœlésyrie. Les Juifs tirent leur origine des philosophes des Indes. Les philosophes, dit-on, sont appe-

(1) I, 22.

(2) .. τῶν ἐκ τοῦ Περιπάτου φιλοσόφων οὐδενὸς δεύτερος...

(3) Ἐν τῷ πρώτῳ περὶ ὕπνου βιβλίῳ...

lés chez les Indiens, Calanes, et chez les Syriens, Juifs, du nom du lieu qu'ils habitent, la Judée. Le nom de leur ville est très compliqué ; ils la nomment Jérusalem. Ce Juif, bien reçu par plusieurs, et descendant des hauts lieux dans les contrées voisines de la mer, était Grec, non seulement par la langue, mais encore par l'âme (1). Et comme nous séjournions nous-même en Asie à cette époque, il arriva dans le lieu où nous étions et il vint nous trouver, ainsi que quelques autres des savants, pour éprouver leur sagesse. Et je puis dire que nous tirâmes plus de lumières des conférences que nous eûmes avec lui que nous ne lui fournîmes de nouvelles instructions. »

« C'est ainsi qu'Aristote s'exprime dans Cléarque, reprend Josèphe. Il parle ensuite de l'extrême frugalité de ce juif, et loue sa tempérance. Ceux qui seraient curieux d'un plus long détail, peuvent consulter l'ouvrage de Cléarque. Car pour moi je ne dois rapporter que ce qui est précisément de mon sujet. Cléarque, d'ailleurs, ne rapporte cela et ne parle des Juifs que par une espèce de digression, la mention qu'il fait de notre nation n'entrant point dans son plan. »

On a voulu contester l'existence de Cléarque, à tort sans doute. On a supposé ensuite que le *Traité des songes*, cité par Josèphe, était un écrit de faussaire, attribué frauduleusement à Cléarque par les Judéo-alexandrins ; il pourrait se faire toutefois que le dialogue fût authentique, que même le passage relatif au juif fût bien de

(1) Ἑλληνικὸς ἦν, οὐ τῇ διαλέκτῳ μόνον, ἀλλὰ καὶ τῇ ψυχῇ.

Cléarque et non d'un interpolateur, sans que nous fussions pour cela forcé de croire que les relations d'Aristote et du juif, pendant le séjour d'Aristote en Asie Mineure (348-345), aient été réelles : le passage du *Traité des songes*, dans ce cas, pourrait bien n'être qu'une fiction de Cléarque, mettant dans la bouche de son maître ses propres connaissances, ses propres conjectures et peut-être ses propres circonstances. Mais, ici encore, aucune conclusion n'est absolument certaine. Rien, à vrai dire, ne peut être allégué pour prouver qu'Aristote connaissait les Juifs, mais aussi il n'y aurait rien d'impossible, après tout, à ce qu'il les ait connus.

Nous avons vu que, pendant l'époque des Diadoques, tandis qu'Antigone parcourait les pays appartenant à la Cœlésyrie (314-311), tandis qu'il faisait abattre des cèdres et des cyprès du Liban pour équiper une flotte, et incorporait dans son armée les garnisons mises par Ptolémée dans les forteresses près de la mer intérieure, on donna le nom d'Antigone à un nouveau-né, qui fut plus tard un célèbre docteur de la loi, Antigone de Socho. Nous ne connaissons pas grand'chose sur cet Antigone de Socho. Le traité *Pirke Aboth* le désigne comme le successeur et l'élève de Simon le Juste. Le même traité lui attribue la sentence suivante : « Il ne faut pas servir Dieu comme des mercenaires, poussés par l'espoir de la récompense. » Un anglais, Tyler, fait observer qu'Antigone est donc le premier Juif qui, à notre connaissance, ait porté un nom grec. Peut-être Tyler oublie-t-il, à moins qu'il ne se refuse à l'admettre, la tradition d'après laquelle, lors du passage d'Alexandre

en Palestine, on aurait décerné le nom d'Alexandre à tous les enfants nouveau-nés. Il est certain que cette tradition n'a rien d'historiquement prouvé, et qu'après tout Antigone de Socho est bien le premier juif dont nous sachions de source certaine qu'il a porté un nom grec. Tyler va plus loin, un peu trop loin semble-t-il. Dans son zèle pour multiplier les traces d'influence hellénique dans le judaïsme, — il en retrouve, et beaucoup même, dans l'Ecclésiaste, comme on va le voir, — il se pose cette question : « Le nom grec d'Antigone n'a-t-il pas quelque liaison essentielle avec sa doctrine relative à l'espoir d'une récompense? » Et il conclut par l'affirmative. Il fait observer qu'Epicure a enseigné entre 300 et 270 avant Jésus-Christ et que, par suite, il n'est nullement impossible, si l'on prend en considération le nom grec d'Antigone, que la doctrine de ce dernier contienne quelque reflet de la négation épicurienne de l'immortalité de l'âme. Et Tyler ne s'en tient pas là. Il brode tout un petit roman là dessus : Antigone doit avoir voyagé dans quelque cité grecque,... mettons Athènes pour fixer les idées. Pris d'admiration pour la philosophie et la science grecque, il s'est alors affublé d'un nom grec. Et quoique, naturellement, on ne puisse supposer qu'il ait totalement abandonné le monothéisme ou le ritualisme juif, son enseignement théologique subséquent fut profondément influencé et modifié par tout ce qu'il avait entendu exposer soit à Epicure lui-même soit à un de ses disciples. Les traditions rabbiniques nous apprennent qu'Antigone avait deux disciples : Boëthus et Zadok, et qu'ils répétèrent son enseignement. Et l'enseignement de Za-

dok et de Boëthus fut encore reproduit par les générations successives de leurs disciples. De là vint que plus tard, par suite de l'enseignement d'Antigone, la vie future et la résurrection des morts furent mises en question. Et ce scepticisme de l'école d'Antigone présida à la formation des sectes des Boethusiens et des Sadducéens. Les doctrines des Sadducéens sont donc en étroit rapport avec les idées d'Antigone, et c'est à la philosophie épicurienne qu'Antigone devait ces idées.

Voilà comment, avec une certaine dose d'imagination, on peut tirer d'un petit fait, intéressant sans doute, mais insignifiant au fond, un monde de conséquences à haute portée. Toute la construction de M. Tyler ne repose absolument que sur ceci : le nom grec d'Antigone. C'est une base un peu fragile pour un tel édifice.

Quant au rapprochement établi entre la doctrine épicurienne et la sentence d'Antigone : « Il ne faut pas servir Dieu comme des mercenaires poussés par l'espoir de la récompense, » — il n'y a rien là de bien concluant. Car enfin Démocrite n'était pas un disciple d'Epicure, et c'est pourtant lui qui a dit : « Il faut faire le bien pour lui-même, non par espoir d'une récompense (1). » C'est presque mot pour mot la maxime d'Antigone ! Alors, si Antigone était vraiment trop faible d'esprit pour arriver par ses propres forces à cette pensée, et si M. Tyler est assez peu charitable à son égard pour le donner à entendre, pourquoi Antigone

(1) Χαριστικὸς οὐχ ὁ βλέπων πρὸς τὴν ἀμοιβὴν, ἀλλ' ὁ εὖ δρᾶν προῃρημένος.

aurait-il emprunté sa maxime à Epicure et non à Démocrite? Mais plutôt puisque Démocrite a su parvenir sans plagiat à cette affirmation qui n'a d'ailleurs rien de si épicurien, — elle serait aussi bien et même mieux stoïcienne, — pourquoi veut-on qu'Antigone n'ait pas eu autant d'intelligence et d'originalité que Démocrite? Et quelle raison faire valoir pour prouver qu'il n'a pas trouvé tout seul ce que d'autres ont su trouver tout seuls?

Gardons-nous donc, sous prétexte que les documents et les indices sont rares, de vouloir faire dire au peu que nous avons plus qu'il n'en dit. Il est bon assurément de constater que, dans la période des Diadoques, les Juifs de Palestine commencèrent à se donner des noms grecs. Et ce petit détail montre sans doute la diffusion de l'influence hellénique parmi eux. Mais voilà tout. C'est la seule conclusion qu'il soit légitime de tirer de ce nom d'Antigone de Socho.

De ces trois personnages douteux qui viennent d'être mentionnés, on ne peut donc pas tirer grand'chose pour ce qui concerne les origines de la philosophie judéo-alexandrine. Il n'est pas sûr que Marie et le Juif d'Aristote, auxquels aucune doctrine n'est attribuée, aient réellement vécu. Il est tout aussi problématique qu'Antigone de Socho, qui a bien certainement existé, mais dans la bouche duquel la postérité n'a mis qu'une seule sentence, ait été influencé par la philosophie grecque.

Marcherons-nous sur un terrain plus solide, obtien-

drons-nous plus de résultats en nous occupant non plus de traditions contestables et contestées, mais d'ouvrages étendus, de livres originaux et de traductions qui ont joué le plus grand rôle dans la vie religieuse et morale des Juifs, c'est-à-dire de l'Ancien Testament dans le canon hébreu et dans le canon grec?

C'est ce que nous allons voir.

ESSAI

SUR LES

ORIGINES DE LA PHILOSOPHIE JUDÉO-ALEXANDRINE

PREMIÈRE PARTIE

L'ANCIEN TESTAMENT — CANON HÉBREU

Y a-t-il dans le canon hébreu de l'Ancien Testament quelques traces d'influence hellénique?

M. Derenbourg, dans un article sur *les mots grecs dans le livre biblique de Daniel*, publié dans les *Mélanges Graux* (1), partant de ce principe que « la conquête d'Alexandre en 332 avant Jésus-Christ rendit prépondérante l'influence grecque en Palestique, » reconnaît que « la grammaire hébraïque opposa à la domination macédonienne son inflexible résistance comme précé-

(1) *Mélanges Graux, Recueil de travaux d'érudition classique dédié à la mémoire de Charles Graux.* Paris, Ernest Thorin, 1884, p. 235-244.

demment elle l'avait opposée à la domination persane, » mais affirme que « le vocabulaire recueillit un petit nombre de termes étrangers importés avec des conceptions nouvelles qui n'avaient point d'équivalent dans la langue nationale. » M. Derenbourg s'attache à dégager et à délimiter la part des éléments grecs (purement philologiques, lexicologiques) dans le livre de Daniel. Et il conclut son essai en observant qu'on pourrait « étendre le terrain de ces minutieuses investigations à tout l'Ancien Testament, en remontant le courant depuis Daniel, le plus jeune de tous les livres qui ont été admis dans le canon, jusqu'aux plus anciens documents, comme le chant de Déborah, quelques fragments de la Genèse et un petit choix de psaumes. La récolte de mots grecs deviendrait de plus en plus mince et finirait par être tout à fait nulle, à mesure qu'on les rechercherait au milieu d'un hébraïsme plus parfait et plus archaïque. On n'en serait pas moins étonné des surprises auxquelles conduiraient de telles recherches menées de sang-froid, sans crainte des conclusions, avec une sereine et implacable impartialité. » Peut-être M. Derenbourg se flatte-t-il. Peut-être exagère-t-il et la probabilité et le nombre et la portée de ces hellénismes des écrivains de l'Ancien Testament. Ce n'est pas notre affaire d'entrer ici à sa suite dans cet ordre de recherches et de discussions, qu'il est bon pourtant de rappeler en passant.

M. Derenbourg n'a d'ailleurs pas été le seul à proclamer une influence linguistique de la civilisation hellénistique sur les auteurs de l'Ancien Testament. Avant lui et après lui, on a cherché à découvrir des traces d'in-

fluence hellénique dans la langue, par exemple, de l'Ecclésiaste. Et cette tentative a même fait plus de bruit que l'essai de M. Derenbourg.

G. Zirkel, un érudit catholique, affirma le premier, en 1792, qu'il y avait des grécismes dans la langue de Kohelet (1). Son défaut a été de trop abonder dans son propre sens, comme Graetz lui-même l'observe avec raison. Toutes les fois que Zirkel rencontre un mot ou une construction qui l'étonne par sa singularité, il n'a garde de se dire qu'après tout la langue hébraïque était plus riche et plus large que la connaissance que nous

(1) Nous ne pouvons songer à reproduire ici toutes les assertions de Zirkel et à les discuter. Voici, à titre d'exemple, un de ses rapprochements : au vers. III, 12, de l'Ecclésiaste, on trouve les mots **עשות טוב**, qui ne laissent pas d'étonner. Si l'on traduit littéralement ces mots par *faire le bien*, on obtient cette phrase étrange : « J'ai reconnu qu'il n'y a de bonheur pour eux qu'à se réjouir et à faire le bien pendant leur vie. » Les idées exprimées par les verbes *se réjouir* (**שמוח**) et *faire le bien* (**עשות טוב**) paraissent peu en harmonie. Aussi quelques exégètes ont-ils eu recours à des corrections de texte. M. Bruston, s'appuyant sur **עשות טוב**, traduit littéralement par *faire le bien*, a voulu voir dans **שמוח** une faute et rétablir, au lieu du verbe **שמח**, le verbe **שמע**, *obéir*. « Il n'y a de bonheur pour eux qu'à obéir et à faire le bien » (Cf. *Revue théologique*, 1881, p. 319). D'autres, comme Graetz, Nowack, Cheyne, s'appuyant, d'une part, sur **שמח**, *se réjouir*, et, d'autre part, sur le verset 13, ont voulu retrouver, dans le verset 12, la locution employée au verset 13 : **ראות טוב**, *voir le bien, jouir du bien-être*. « Il n'y a de bonheur pour eux qu'à se réjouir et à se donner du bien-être pendant leur vie. » Mais tout s'explique, et l'on n'a besoin d'aucune correction si on consent à voir, dans **עשות טוב**, la traduction littérale du grec εὖ πράττειν, *réussir, prospérer, être heureux, faire bien ses affaires*. C'est là, à vrai dire, la plus séduisante des observations de Zirkel. On ne peut éviter de reconnaître ce grécisme qu'à la condition de changer le texte. Aussi Kleinert, Tyler, Siegfried, et, tout récemment, un hébraïsant renommé d'Ecosse, Davidson, ont-ils adopté cette manière de voir.

en avons, il n'a garde de se demander si ces locutions ou tournures particulières ne seraient pas un des caractères du *style* personnel de l'écrivain ; il déclare aussitôt qu'il y a là un écart manifeste de l'hébraïsme, et il s'empresse d'expliquer cette divergence par quelque parallèle grec. Aussi ses assertions n'ont-elles été reçues intégralement par personne.

Hitzig, Graetz, Kleinert, en Allemagne ; Tyler, en Angleterre, ont été, parmi les critiques, les plus captivés par son idée, qu'ils ont reprise et modifiée. Le nombre des grécismes qu'ils proposent à l'acceptation des érudits est bien moindre que celui auquel était arrivé Zirkel. Un critique anglais, Cheyne, observe à ce sujet que « leurs trois ou quatre mots et phrases très disputables ne sont pas assez ; que si vraiment l'auteur de Kohelet pensait à moitié en grec, la couleur grecque du langage n'aurait sûrement pas été restreinte à un si petit nombre d'expressions ; que, par exemple, si מה־שהיה (VII, 24) était réellement la reproduction de τὸ τί ἐστιν, comme Kleinert le suppose, nous rencontrerions ces mots plus souvent dans Kohelet... » Cette façon d'argumenter est peu concluante. Est-ce que l'on a jamais soutenu que Kohelet pensait à moitié en grec? C'est Cheyne qui prête cette opinion à ses adversaires. Tout ou rien, dit-il. Il faut que rien ne soit grec ou que tout le soit. Les choses ne se passent pas d'une façon si tranchée dans la pratique. Il est naturel, il est même nécessaire, pour qui tient compte de la constitution de l'esprit humain, qu'une influence commence par se faire très faiblement sentir pour agir

ensuite de plus en plus fortement. Le petit nombre d'idiotismes grecs relevés par les critiques n'est pas un argument sérieux contre la réalité de ces idiotismes. Et Cheyne est un peu pressé de conclure aussi catégoriquement qu'il le fait : « Il n'y a aucun grécisme dans la langue du livre. » Quant à nous, qui nous occupons ici plutôt des idées que des mots, laissant la question philologique indécise, passons, sans plus tarder, à la question de fond.

De tous les livres de l'Ancien Testament, il n'y en a qu'un — et c'est précisément l'Ecclésiaste — où l'on ait prétendu découvrir des traces réellement importantes de la pensée grecque.

Examinons les théories qui ont été proposées à ce sujet.

CHAPITRE PREMIER.

LE STOÏCISME ET L'ÉPICURISME DE L'ECCLÉSIASTE (TYLER).

Saint Jérôme, déjà, remarquait à propos des versets 7-9 du chapitre IX de l'Ecclésiaste, que l'auteur de cet écrit paraissait reproduire les idées de quelques philosophes grecs, — pour les réfuter, pensait-il. Au moyen âge, le jacobite Bar-hebraeus († 1286) pensait que Salomon avait voulu défendre dans cet ouvrage les opinions d'Empédocle le pythagoricien.

Mais c'est un Anglais, Tyler, dont le nom a déjà surgi devant nous à propos d'Antigone de Socho, qui a développé le premier avec force (en 1874) l'hypothèse d'une influence marquée des systèmes épicurien et stoïcien sur l'Ecclésiaste. Son exposition a obtenu l'assentiment à peu près complet d'un critique allemand de beaucoup de mérite, Siegfried.

A. Voyons, en premier lieu, le *stoïcisme* de Kohelet.

Observons d'abord, avant tout examen, dit Tyler, qu'il n'est nullement *improbable* qu'une influence stoïcienne ait pu s'exercer sur l'auteur de l'Ecclésiaste. Le stoïcisme présente, dans son ensemble, un aspect

oriental. En outre, il faut remarquer que les premiers maîtres du stoïcisme eux-mêmes étaient, pour la plupart, d'origine orientale. Ils venaient des îles de l'Archipel Oriental, de l'Asie Mineure, de la Syrie. Zénon venait de Citium, dans l'île de Chypre, et passait pour descendre d'ancêtres phéniciens. Parmi les disciples de Zénon, Persée était aussi de Citium, Athénodore était de Cilicie, Denys d'Héraclée dans le Pont, Cléanthe d'Assos dans la Troade, etc. Plus tard, Chrysippe fut de Soli dans la Cilicie, Diogène de la Séleucie babylonienne, Antipater de Tarse, Posidonius d'Apamée en Syrie, etc. Si l'on fait attention à ce lien marqué du stoïcisme avec l'Orient, on peut admettre sans doute qu'il n'est nullement impossible, *a priori*, qu'un écrivain vivant en Palestine ait possédé une certaine connaissance de la philosophie stoïcienne. Il semble, au contraire, très vraisemblable, que cette philosophie a dû très vite se faire apprécier parmi les peuples situés à l'est de la Méditerranée. De tous les systèmes de philosophie grecque, d'ailleurs, le stoïcisme, pénétré qu'il était de préoccupations morales et théologiques, était le plus propre à influencer des penseurs appartenant à une nation comme la nation juive.

Mais il ne suffit pas de prouver qu'une influence stoïcienne, subie par Kohelet, n'est pas *improbable a priori* : il faut encore montrer qu'elle est *réelle* en fait.

Voici les arguments de Tyler :

1. On sait que le grand principe de la morale stoïcienne était exprimé dans la formule τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, vivre conformément à la nature. La conduite

vertueuse, d'après les stoïciens, c'était celle qui résultait de l'étude des manifestations de l'éternelle raison dans la nature. Eh bien! dans le catalogue des temps et des saisons, au chapitre III de notre livre, nous rencontrons une exposition de ce grand principe de la doctrine stoïcienne :

Il y a un temps pour tout,
Un temps pour toute chose sous les cieux,
Un temps pour engendrer et un temps pour mourir,
Un temps pour planter et un temps pour arracher ce qui a été planté, etc.

Examinée d'un point de vue théocratique, cette portion du livre de l'Ecclésiaste paraît étrange, anormale, bizarre. (Pourquoi?) Mais supposons que le principe stoïcien de la moralité y est effectivement développé, tout s'explique. Les versets 1-8 du chapitre III énumèrent les détails qui constituent la vie humaine. Pour chacun de ces détails, il y a, dans la nature, une saison déterminée. C'est seulement au temps fixé que chaque action doit être accomplie. L'homme juste, qui prend garde aux temps et aux saisons arrêtés par la divinité, règle sa conduite en conséquence. Au contraire, cet ordre naturel est méprisé et violé par l'homme pervers. (III, 16.) Dans le verset suivant (III, 17), il y a un mot qui a produit quelque perplexité parmi les exégètes : « Dieu jugera le juste et le méchant; car il y a *là* un temps pour toute chose et pour toute œuvre. » Ce *là* (1) est embarrassant. Naturellement, on a voulu

(1) שם.

le corriger. On a lu (1) un verbe qui signifie : *il a placé, il a établi* : « Dieu a établi un temps pour toute chose et pour toute œuvre. » Non, cela n'est pas nécessaire, observe Tyler, le verset 17 fait allusion à ce qui a été exposé aux versets 1-8, et ce *là* est un synonyme de la locution « dans le cours de la nature. » La preuve que ce mot שם fait bien allusion aux antithèses énumérées dans les versets 1-8, c'est que plusieurs expressions du verset 1 se trouvent répétées dans les versets 16 et 17.

Tyler rapproche de ce chapitre III de Kohelet un passage du stoïcien Marc-Aurèle. Pour bien apprécier le parallélisme des deux passages, il faut se rappeler que l'Ecclésiaste, après avoir débuté par l'affirmation : « Il y a un temps pour tout, pour toute chose sous les cieux, » continue par une longue énumération : « Un temps pour engendrer, et un temps pour mourir, etc. » et finalement conclut au verset 9 : « Quel avantage celui qui travaille retire-t-il de sa peine? » Voici maintenant les paroles de Marc-Aurèle : « Considère le temps où régnait Vespasien ; tu y verras toutes ces choses : gens qui se marient, qui élèvent des enfants, qui sont malades, qui meurent, qui font la guerre, qui célèbrent des fêtes, qui négocient, qui labourent la terre, qui flattent, qui sont remplis d'arrogance, de soupçons, de desseins pervers; qui désirent la mort de tels ou tels; qui murmurent de l'état présent des choses; qui se livrent à l'amour; qui

(1) En changeant de place le point diacritique du שׁ de שׁם.

thésaurisent; qui briguent des consulats, des royautés. Eh bien! ils ne sont plus, ni ici ni ailleurs; ils ont cessé de vivre. Descends ensuite au temps de Trajan : même spectacle encore; et ce siècle aussi a péri. Vois, contemple de même les épitaphes d'autres temps, de nations entières : combien d'hommes qui, après des efforts inouïs, sont tombés bientôt, se sont dissous dans les éléments des choses » (IV, 32).

2. Ce n'est pas seulement la morale stoïcienne que Tyler découvre dans l'Ecclésiaste, c'est aussi la philosophie physique des stoïciens. D'après la philosophie stoïcienne, comme on sait, le cours des choses dans la nature procède dans un ordre prédéterminé. C'est une suite invariable de phénomènes. Et, lorsque la suite est finie, elle recommence, semblable à cette kyrielle de figurants de théâtre qui sortent par une porte et rentrent par la porte opposée pour donner aux spectateurs l'illusion d'une immense armée ou d'une foule colossale. Quand un cycle de phénomènes est achevé, la procession des événements se répète, et reproduit, dans ses plus petits détails, tout ce qui a eu lieu auparavant. Eh bien! cette manière de voir est justement celle de l'Ecclésiaste (III, 14-15) : « J'ai reconnu que tout ce que Dieu fait durera toujours, qu'il n'y a rien à y ajouter et rien à en retrancher, et que Dieu agit ainsi afin qu'on le craigne. Ce qui est a déjà été et ce qui sera a déjà été, et Dieu ramène ce qui est passé. » Le cours des choses dans le monde est donc comme la révolution d'une roue. — Et Tyler fait observer que, dans cette assimilation du cours des choses à un cercle, on trouve une explication aisée

des mots difficiles : « Dieu ramène ce qui est passé. » Les objets situés sur la périphérie d'un cercle qui roule paraissent se chasser l'un l'autre; mais si le cercle continue de tourner, ce qui a disparu réapparaît dans le même ordre et dans la même suite. « Ce qui a été, ce qui a passé » est, pour ainsi dire, cherché, retrouvé et ramené.

Le premier chapitre de l'Ecclésiaste contient, lui aussi, des échos de la physique stoïcienne. Voyez, dans le chapitre I, les versets 5-7, qui parlent du travail incessant et stérile de la nature (1). Il est vrai que l'auteur de l'Ecclésiaste ne place pas, comme le faisaient les stoïciens, un grand incendie, une générale conflagration à la fin de chaque cycle; il lui arrive même de parler de la permanence de la terre (I, 4 : la terre subsiste toujours). Mais, outre que cette permanence de la terre n'est pas absolument incompatible avec la doctrine des conflagrations, il faut se rappeler que sur ce point les stoïciens eux-mêmes différaient d'opinion. Boëthus, Panaetius et Posidonius niaient ces conflagrations, tout en maintenant la doctrine des cycles, des révolutions périodiques dans l'histoire du monde. Marc-Aurèle (XI, 1) s'exprime comme si l'histoire se répétait tous les quarante ans : « L'âme examine la figure du monde; elle s'étend jusque dans l'infini de la durée; elle comprend, elle conçoit la régénération de toutes choses au bout de périodes déterminées; elle observe que ceux qui viendront après nous ne verront rien de nouveau; que nos

(1) Voyez également I, 9-10, 11.

devanciers n'ont rien vu de plus que nous, mais que l'homme de quelque sens, après une vie de quarante ans, a vu, en quelque façon, tout ce qui a été et tout ce qui doit être, puisque ce sont toujours des êtres de la même espèce. »

3. La grande pensée de Kohelet, son refrain habituel *tout est vanité* peut passer à son tour, suivant Tyler, pour une conclusion naturelle de la doctrine stoïcienne. Parmi les révolutions invariables de la nature, l'homme ne peut faire aucun progrès réel; il ne peut s'assurer à lui-même aucune place permanente. Son effort perpétuel doit à jamais être sans fruits, absolument vain. « Vanité des vanités, tout est vanité. » Il peut sembler toutefois que s'il y a un ordre prédéterminé dans la nature, une providence qui pénètre tout, une conformité réciproque établie entre l'homme et le monde, il y a quelque inconséquence à regarder les choses du monde avec mépris et à parler d'elles avec ce dédain. Mais s'il y a de l'inconséquence ici, c'est une inconséquence dont les stoïciens étaient certainement coupables. Marc-Aurèle, par exemple, écrit : « ... Tu ne verras jamais, dans les choses humaines, que fumée et néant... (X, 31)... Des êtres se hâtent d'exister, d'autres êtres se hâtent de n'exister plus; même de tout ce qui se produit, quelque chose déjà s'est éteint. Ces écoulements, ces altérations renouvellent continuellement le monde, comme le cours non interrompu du temps renouvelle éternellement la durée infinie des siècles. Entraîné par ce fleuve, y a-t-il quelqu'un qui puisse estimer aucune de ces choses si passagères, sur laquelle il ne saurait

faire aucun fondement? C'est comme si l'on se prenait d'amour pour un de ces moineaux qui passent en volant : l'oiseau, dans un instant, aurait disparu à nos yeux (VI, 15). »

4. C'est aussi à l'influence stoïcienne que Tyler attribue le fait que l'Ecclésiaste reconnaît la domination d'une espèce de destin (IX, 11-12). Comme on sait, le fatalisme était une des doctrines stoïciennes.

5. D'après les stoïciens, l'inintelligence est une *folie* au sens propre du mot. Tyler accumule des citations de Diogène de Laërce, d'Horace, etc., pour le prouver ou le rappeler à ses lecteurs. La façon dont l'auteur de l'Ecclésiaste emploie le mot הוללות pour désigner la stupidité, le manque de sagesse, montre bien qu'il était sous l'influence de cette doctrine stoïcienne (voy. II, 12; I, 17; VII, 25; IX, 3; X, 3).

6. Enfin, lorsque l'Ecclésiaste parle du *mal* comme placé par Dieu à côté du *bien* (VII, 14), lorsque l'Ecclésiaste écrit ces paroles : « Au jour du bonheur, sois heureux, et, au jour du malheur, réfléchis : Dieu a fait l'un pour correspondre à l'autre; » il ne fait que reproduire l'enseignement des philosophes du portique, qui regardaient le mal physique comme la contre-partie nécessaire du bien et comme indispensable à la symétrie complète d'un plan bien ordonné. « Même la gueule du lion, les poisons mortels, » écrit Marc-Aurèle (VI, 36), « tout ce qui peut nuire, comme les épines, la boue, sont des accompagnements des choses nobles et belles. »

Voilà pour le stoïcisme de Kohelet. Mais Tyler ne

trouve pas seulement du stoïcisme dans l'Ecclésiaste, il y signale aussi de l'épicurisme.

B. Voyons donc maintenant l'*épicurisme* de Kohelet, toujours d'après Tyler.

Ici, notre critique philhellène, contrairement aux exigences de la symétrie, ne présente aucune considération générale pour prouver que l'influence de l'épicurisme sur l'auteur de l'Ecclésiaste n'est pas *a priori* improbable. Il entame tout de suite la démonstration de la réalité de cette influence. Résumons ses arguments.

1. Revenons encore au chapitre III. Cette fois, ce sont les versets 18-22 qui doivent nous arrêter. « J'ai dit en mon cœur, » nous apprend Kohelet au sujet des fils de l'homme, « que Dieu a l'intention de les éprouver et de voir qu'ils sont des bêtes, même pour eux-mêmes ; car le sort des fils de l'homme est semblable à celui de la bête : comme meurt l'un, ainsi meurt l'autre ; ils ont tous un même souffle, et la supériorité de l'homme sur la bête est nulle, car tout est vanité. Tout va dans un même lieu ; tout a été fait de la poussière, et tout retourne à la poussière. Qui sait si le souffle des fils de l'homme monte en haut, et si le souffle de la bête descend en bas dans la terre? Et j'ai vu qu'il n'y a rien de mieux pour l'homme que de se réjouir de ses œuvres : c'est là sa part. Car qui le fera jouir de ce qui sera après lui? » Ce passage paraît à Tyler avoir été écrit en opposition voulue à l'enseignement stoïcien qui le précède. L'auteur y nie cet arrangement du cours de la nature qu'il vient d'exposer, et se rattache à une vue épicurienne de la condition de l'homme. Cette négation

tranchée de toute prééminence de l'homme sur les bêtes, cette affirmation qu'ils ont tous un seul esprit, font allusion à la distinction que les stoïciens opéraient entre les brutes et les hommes, et d'après laquelle les brutes possédaient une âme non raisonnable, tandis que les hommes possédaient une âme raisonnable. En vertu de cette distinction, il est assez probable que les stoïciens déniaient aux âmes des brutes cette mesure d'immortalité (III, 21), cette ascension vers l'éther, qu'ils accordaient aux âmes des hommes. Que les hommes et les bêtes viennent également de la poussière de la terre (v. 20), cela s'accorde fort bien avec la doctrine épicurienne de l'origine des animaux et des hommes. La déclaration que tous également retournent à la poussière exprime, d'une façon générale, la négation épicurienne de l'immortalité de l'homme. Le verset 22 donne le principe conducteur de la science morale d'Epicure : l'homme étant ce qu'il est, le bonheur ou le plaisir doit être, dans cette vie, son but, son objet, puisque c'est le bien le plus élevé qu'il puisse atteindre.

2. La conception épicurienne de la vie apparaît avec la même clarté dans le passage suivant (V, 17-19) : « C'est pour l'homme une chose bonne et belle de manger et de boire, et de jouir du bien-être au milieu de tout le travail qu'il fait sous le soleil..., etc. » Le dernier verset, en particulier, le verset 19, est remarquable : « (Si Dieu a donné à un homme des richesses et des biens, s'il l'a rendu maître d'en manger, d'en prendre sa part et de se réjouir au milieu de son travail), cet homme ne se souviendra pas beaucoup des

jours de sa vie, parce que Dieu fait réponse à la joie de son cœur. » Dans cet oubli des jours de la vie qui glissent et s'évanouissent en un calme plaisir, Tyler discerne cette ἀταραξία, cette tranquillité parfaite que les épicuriens prisaient tant. Les mots « Dieu répond à la joie de son cœur » ont causé beaucoup d'embarras aux commentateurs, surtout le vocable מענה, participe Hiphil de ענה. Il semble que ce verbe ענה, qui signifie « répondre, » en vint à désigner le chant alterné de chœurs qui se répondent l'un à l'autre (voyez Esdras, III, 11; 1 Sam., XXI, 12). Notons, continue Tyler, que les dieux étaient conçus, dans les idées épicuriennes, non seulement comme parfaitement heureux, mais comme jouissant d'une félicité analogue à celle que les philosophes épicuriens se proposaient d'atteindre. D'après l'ouvrage de Philodème, sur le mode de vie des dieux (1), ceux-ci, quoique exempts de sommeil et de mort, requièrent de la nourriture, possèdent des habitations, conversent ensemble en grec ou dans un langage semblable. Les dieux sont, au vrai, une société de philosophes épicuriens, — seulement un peu plus forts en philosophie que leurs collègues terrestres. Ces dieux sont innombrables. Car, si le nombre des êtres mortels est illimité, la loi d'analogie requiert que celui des êtres immortels ne soit pas moindre. Mais, si les dieux et les hommes sages vivent ainsi d'une façon analogue, jouissent de la même espèce de bonheur, ils peu-

(1) Περὶ τῆς τῶν θεῶν εὐστοχουμένης διαγωγῆς, fragments trouvés à Herculanum.

vent assez naturellement être conçus comme des chœurs qui se répondent, qui chantent des strophes alternées : ce qui explique le verset V, 19, de l'Ecclésiaste. La probabilité de cette interprétation paraît encore plus forte si l'on se souvient que la première partie du verset 19 recommande l'ἀταραξία épicurienne. Car c'est de cette tranquillité parfaite que, d'après la conception épicurienne, les dieux jouissent dans l'espace qu'ils habitent entre les mondes.

En sus de ces deux argumentations destinées à prouver la présence d'éléments spécifiquement stoïciens et d'éléments spécifiquement épicuriens dans Kohelet, Tyler fait valoir encore quelques observations destinées à corroborer sa thèse.

Il trouve un appui dans le verset XII, 12 : « Du reste, mon fils, sois sur tes gardes ; il se fait des livres à n'en pas finir, et trop d'étude fatigue le corps. » Voilà, remarque le critique anglais, voilà qui a beaucoup de rapport avec ce que nous savons de la philosophie après Aristote. L'idée d'une grande activité littéraire, que donne ce verset de l'Ecclésiaste, parait entièrement en harmonie avec les récits qui nous sont parvenus au sujet des philosophes stoïciens et épicuriens. Epicure écrivit trois cents traités ; Apollodore, quatre cents ; Chrysippe, plus de sept cents. Et quant aux expressions « sans fin, » les mêmes sujets étaient sans cesse discutés à nouveau dans ces écoles philosophiques ; et les auteurs successifs, ne se mettant pas en frais d'imagination, donnaient à leurs ouvrages des titres identiques à ceux qui avaient été adoptés par leurs prédécesseurs.

De plus, nous voyons dans l'histoire de la philosophie que l'apparition du stoïcisme et de l'épicurisme est presque simultanée. C'est un fait très remarquable et très significatif que les éléments stoïciens et épicuriens apparaissent aussi *ensemble* dans l'Ecclésiaste, juxtaposés.

Quel est donc, en définitive, d'après Tyler, le dessein de ce livre juif si fortement empreint d'hellénisme?

Quand l'auteur écrivait, les philosophies stoïcienne et épicurienne exerçaient déjà parmi le peuple théocratique leur influence; et si ces philosophies se contredisaient mutuellement, elles s'accordaient toutefois en ceci qu'elles contredisaient l'ancienne foi du judaïsme encore plus qu'elles ne se contredisaient l'une l'autre. L'Ecclésiaste ne s'occupe donc de la philosophie grecque que pour la combattre et la déconseiller. Voilà pourquoi, au commencement comme à la fin du livre, (I, 2; XII, 10) nous trouvons répétée cette déclaration profonde : « Vanité des vanités, tout est vanité! » Voilà pourquoi aussi l'auteur met en garde contre l'étude (XII, 14). Et voilà pourquoi il conclut : « Ecoutons la fin du discours : Crains Dieu et observe ses commandements. C'est là ce que doit tout homme » (verset 15). La familiarité avec la philosophie grecque, dont notre livre témoigne, peut nous induire à conclure que ce livre était probablement, en ce qui concerne son auteur lui-même, une rétractation. Un juif, se repentant de s'être adonné à des études infructueuses toujours et souvent dangereuses, a cherché à dissuader ses compatriotes des spéculations malheureures et à les rappe-

ler à la crainte de Dieu, à l'observation de la loi. Il est même vraisemblable, d'après Tyler dont je ne fais toujours que résumer et mettre en ordre les idées, il est même probable que Kohelet a voyagé, comme Antigone de Socho; qu'il est allé à Athènes, juste comme Antigone de Socho encore, et qu'il y a entendu Chrysippe et plusieurs autres philosophes subtils et éloquents.

Quant au mot *Kohelet*, il désigne la personnification non pas de la *sagesse*, mais de la *philosophie*, — de « la philosophie » considérée moins comme une idée abstraite que comme la représentation collective des divers philosophes. Kohelet signifie proprement *celle qui est une assemblée*, non pas une académie contemporaine, réelle, dont notre auteur aurait été un membre, mais plutôt une assemblée idéale de philosophes juifs, stoïciens, épicuriens et autres, dont les opinions étaient en vogue à l'époque où le livre fut composé. C'est de cette assemblée que Kohelet est la personnification. Ce nom est ainsi en harmonie avec l'unité et la variété qui caractérisent l'Ecclésiaste. Il nous explique pourquoi il n'y a qu'un orateur de I, 2 à XII, 10, quoique les sentiments et les pensées exprimés ne cessent de se combattre. Il y a unité, parce que la philosophie est partout présente. Il y a multiplicité, il y a discordance à cause de la pluralité des philosophes qui parlent par la bouche de Kohelet. En outre, il n'est pas difficile de voir pourquoi notre auteur se plaît à faire prononcer à Kohelet des paroles contradictoires. Cela l'amuse de faire ainsi battre la campagne à « la philosophie. »

C'est une façon de dire aux lecteurs : « Vous voyez ces philosophes? Est-ce qu'ils ont le sens commun? Est-ce qu'ils savent seulement ce qu'ils disent? »

Enfin, il est bien clair qu'en vertu du caractère collectif, j'allais dire composite de Kohelet, il n'y a rien d'étonnant à ce que l'auteur identifie par endroits Kohelet avec Salomon — ce philosophe juif avant les philosophes juifs.

On comprend que l'Ecclésiaste ne peut guère avoir été composé avant la mort de Zénon et d'Epicure, si réellement il contient des traces des systèmes de ces deux philosophes. Or, Epicure est mort en 270, et Zénon probablement vers 250 avant Jésus-Christ. Donc l'Ecclésiaste a été écrit après 250.

D'autre part, Tyler est conduit par l'examen comparé de l'Ecclésiaste et de l'Ecclésiastique, à penser que l'auteur de l'Ecclésiastique a connu l'Ecclésiaste. Par suite, Kohelet a écrit avant le Siracide. Or, le Siracide, suivant Tyler, a écrit vers 180. Donc l'Ecclésiaste a été composé avant 180.

La date de la composition est ainsi fixée par Tyler entre 250 et 180, vers 200 environ avant Jésus-Christ.

II

Telles sont les vues que développa, en 1874, Tyler, dans un Commentaire qui fit assez de bruit et valut à son auteur un renom de subtilité, d'ingéniosité et d'érudition, même chez ceux qui ne partageaient pas sa

manière de voir. Je suis pour ma part de ces derniers, et il me reste à dire aussi brièvement que possible pourquoi.

En ce qui concerne la date de l'Ecclésiaste, l'argumentation de Tyler me paraît se retourner contre lui. Il déclare que Kohelet ne peut avoir subi l'influence d'Epicure et de Zénon que si son livre a été écrit après 250. Et, d'autre part, il affirme que l'Ecclésiaste doit avoir été composé avant l'Ecclésiastique. Or, la vraie date de la composition de l'Ecclésiastique, ce n'est pas 180, c'est 280 à 250 environ (1). Donc Kohelet est antérieur à 250. Donc il est antérieur à la mort d'Epicure et de Zénon. Donc il est étranger à leur influence, — en vertu même des déclarations de Tyler. — Il ne faut pourtant pas abuser de cet argument. Car Kleinert et d'autres critiques se montrent peu disposés à accorder beaucoup d'importance à la relation que Tyler veut établir entre le Siracide et Kohelet. Tyler n'a pas réellement démontré que Kohelet dut être antérieur au Siracide : et c'est tant mieux pour sa thèse. S'il avait le malheur d'avoir raison sur ce point, il aurait tort sur tous les autres.

En ce qui concerne le but que Tyler prête au livre de l'Ecclésiaste, sa conception ne nous satisfait pas plus qu'elle n'a satisfait Nowack, Cheyne, et même Siegfried. Malgré son enthousiasme pour les théories de Tyler, Siegfried, en effet, fait ici une réserve. Il trouve que Kohelet a présenté les doctrines philosophi-

(1) Cf. notre appendice I.

ques qu'il a exposées avec une grandeur trop imposante, une beauté de langage trop parfaite, un élan poétique trop spontané, un sérieux trop pénétrant, un abandon trop intime, pour que nous puissions croire qu'il a uniquement voulu mettre ses lecteurs en garde contre la philosophie et leur recommander le sacrifice de l'intelligence. Un ennemi de toute philosophie ne développerait pas avec tant d'éclat des motifs philosophiques, pour tourner court soudain avec une conclusion si pauvre, et que d'ailleurs il avait déjà lui-même à moitié réfutée.

D'après Siegfried, Kohelet écrit à une époque où la naïveté de l'antique foi est détruite dans Israël, où la spéculation philosophique s'est glissée sous la plupart des doctrines. Il va avec intrépidité jusqu'au bout de sa réflexion, il exprime sans ménagement ce qu'enseigne le spectacle des choses envisagées sans préjugé. Il dit comment le monde apparaît, quand on ne le considère pas à travers la lunette de la religion mosaïque. Il montre qu'on peut, de cette façon, en arriver aussi bien au renoncement stoïcien qu'au plaisir de la vie épicurienne. Et pourtant il maintient, malgré tout, la foi en la religion mosaïque. Le chemin qu'il persiste à croire le bon, c'est le chemin de la foi : « Crains Dieu et garde ses commandements. » La foi est affirmée par Kohelet en face de l'expérience aussi bien qu'en face de la raison, car son enseignement n'est pas le résultat de la recherche intellectuelle ou de l'observation : c'est le postulat de la conscience. Ainsi, la pensée reste pleinement autorisée dans son domaine, mais la foi avec la crainte

de Dieu conserve la domination de la vie. Kohelet ne veut donc pas rejeter la philosophie, mais il veut montrer ses bornes et affirmer en face d'elle le droit de la religion.

Voilà ce que Siegfried pense de Kohelet (1). Mais si Tyler n'a pas trouvé grâce devant Siegfried sur ce point, Siegfried, à son tour, ne trouve pas grâce devant Nowack. Ce dernier demande comment les exhortations à jouir du présent, répétées à travers tout l'Ecclésiaste, et présentées si souvent comme la conclusion même des recherches, peuvent s'accorder avec le but que Siegfried assigne à l'auteur d'indiquer les limites de la philosophie et de justifier en face d'elle la religion? Nowack estime encore que Siegfried a tort de regarder la sagesse (חכמה) et la religion (יראת אלהים) comme mises en opposition l'une à l'autre; même là où Kohelet insiste sur l'insuffisance de la sagesse pour résoudre les énigmes, cette sagesse n'est nullement séparée de la crainte de Dieu, elle lui est bien plutôt unie; mais, même comme telle, elle est et reste insuffisante, parce qu'elle appartient à l'homme conditionné et limité par Dieu dans son savoir comme dans son action (2).

Au fond, l'idée de l'influence hellénique, présentée par Tyler, ne réussit pas, même avec les amendements

(1) Cf. *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie von Hilgenfeld*, 1875. S. 284 *f.*

(2) *Kurzgefasstes Exegetisches Handbuch zum A. T. Siebente Lieferung. Die Sprüche Salomo's von Bertheau und der Prediger Salomo's von Hitzig, in zweiter Auflage herausgegeben von Nowack*. Leipzig, 1883. S. 198-199.

de Siegfried, à donner une idée satisfaisante du but, du sens, de la portée de l'Ecclésiaste. C'est là, à coup sûr, un sérieux argument contre cette théorie de l'influence hellénique. Mais ce n'est pas le seul. Examinons d'un peu plus près la question.

Il y a toute une série d'arguments contre les idées de Tyler qu'il nous faut écarter d'abord, car ils n'ont rien de concluant. Ce sont des arguments du genre de ceux que Cheyne faisait valoir contre les grécismes de Kohelet. Il faut qu'il y en ait à chaque instant ou il n'y en a pas du tout. Nous retrouvons ici la même façon étrange de raisonner. Kleinert et Cheyne, par exemple (toujours Cheyne!), s'amusent à noter les différences qu'ils peuvent découvrir entre les pensées de Kohelet et les systèmes épicurien et stoïcien. Kohelet ne croit pas à l'immanence de Dieu dans le monde. Kohelet ne croit pas à une âme du monde. Kohelet ne croit pas à l'atomisme, à la pluralité des mondes, à la négation de l'esprit. Kohelet ne croit pas une quantité de choses que croyait Zénon ou que croyait Epicure. Et, par contre, il croit une quantité de choses que ces illustres philosophes grecs ne croyaient pas. Qu'est-ce que cela prouve? Est-ce que Tyler a jamais prétendu qu'il y eût identité entre Kohelet et Zénon ou Epicure? Il se borne à soutenir qu'il y a eu une influence des systèmes épicurien et stoïcien sur l'auteur de l'Ecclésiaste. Démontrer que cette influence n'est pas allée jusqu'à faire de Kohelet un complet épicurien, un parfait stoïcien, en vérité ce n'est pas établir que cette influence n'a pas existé du tout. Kleinert s'écrie : De l'influence hellé-

nique dans l'Ecclésiaste! dites : dans la Sapience! La Sapience, à la bonne heure! C'est ainsi qu'est et doit être un écrit vraiment influencé par la philosophie grecque. Et Tyler pourrait aisément répondre : Oui bien, c'est ainsi que doit être un écrit influencé par la philosophie grecque *au point où l'est* la Sapience. Mais cela n'empêche pas que l'Ecclésiaste est parfaitement ce que doit être un écrit influencé par l'épicurisme et le stoïcisme dans la mesure où je soutiens qu'il l'est.

Le grand défaut de toute l'exposition de Tyler, c'est qu'il rapproche perpétuellement l'Ecclésiaste non pas des premières phases de l'épicurisme et du stoïcisme, mais, au contraire, des dernières. Marc-Aurèle chez les stoïciens, Lucrèce chez les épicuriens, voilà les grandes autorités de Tyler. Ce sont des autorités un peu jeunes! Car elles n'existaient pas encore à l'époque où Tyler lui-même place la composition de l'Ecclésiaste. Cette seule remarque suffirait à démolir tout l'édifice du critique anglais : n'en renverse-t-elle pas les fondements?

Même en lui accordant sa base, l'édifice ne laisserait pas d'être assez fragile, vu par le détail.

Tyler a des arguments puérils. Pour prouver que l'Ecclésiaste a emprunté aux stoïciens la conception du cours des choses comme un cycle, comme un cercle, il cite III, 14 : « J'ai reconnu que tout ce que Dieu fait durera toujours, qu'il n'y a rien à y ajouter et rien à en retrancher. » Il n'y a qu'un *cercle*, conclut Tyler, auquel on ne puisse rien enlever et rien ajouter! En êtes-vous bien sûr, savant critique anglais? Alors le livre de l'Apocalypse doit donc, lui aussi, être tenu pour un

cercle, puisqu'il est dit (Apoc., XXII, 18, 19) : « Si quelqu'un ajoute quelque chose à la prophétie de ce livre, Dieu le frappera des fléaux décrits dans ce livre; et si quelqu'un retranche quelque chose des paroles du livre de cette prophétie, Dieu retranchera sa part de l'arbre de la vie et de la ville sainte. » Et tous les savants contemporains qui répètent l'axiome classique : rien ne se perd, rien ne se crée, regardent nécessairement, par là même, l'univers entier comme constituant une grande roue animée d'un immense mouvement rotatoire?

On voit des choses bizarres dans l'argumentation de Tyler. J'ai dit qu'il considérait la grande maxime de Kohelet : *tout est vanité* comme une inspiration du stoïcisme. Voilà qui est bien. Mais quand Tyler en vient à parler de l'épicurisme du livre, le premier passage de l'Ecclésiaste qu'il indique comme preuve et résultat de l'influence épicurienne, c'est III, 18-22. Et il ne se borne pas à indiquer ces versets, il les cite tout au long. Or, que lisons-nous dans ces versets? Verset 19 : « Tout est vanité ! » Et voilà épicurienne maintenant, épicurienne au premier chef, cette maxime qui était tout à l'heure déclarée si évidemment, si incontestablement stoïcienne ! N'est-on pas tenté d'en conclure qu'elle n'est ni stoïcienne ni épicurienne? Eh bien ! en concluant ainsi, on se rencontrerait encore avec le même Tyler. Il nous assure, en effet, en un certain endroit de son livre, que cette parole « vanité des vanités, tout est vanité, » exprime l'opinion personnelle de Kohelet, son dédain et son dégoût pour toute philosophie, aussi

bien la stoïcienne que l'épicurienne, et que, par cette assertion, il veut décourager ses compatriotes de toute inclination vers l'épicurisme et le stoïcisme, et les engager à se contenter de craindre Dieu et de le servir à la vieille mode juive. Ainsi cet aphorisme, qui a d'abord été stoïcien, pour devenir ensuite épicurien, se trouve tout à coup non pas même indépendant de l'épicurisme et du stoïcisme, mais directement inspiré par l'hostilité contre ces systèmes, érigé en réfutation de ces doctrines! Ne semble-t-il pas que Tyler imite un peu trop *son* Kohelet, je veux dire qu'il abuse lui-même de la permission de se contredire octroyée si généreusement par lui à l'Ecclésiaste qu'il s'est fabriqué?

Les divers rapprochements que fait Tyler n'ont rien de *nécessaire*. Ce qu'il explique ainsi peut fort bien s'expliquer autrement. Par exemple, comme Kleinert le fait remarquer avec justesse, il est vrai que le déterminisme de Kohelet rappelle celui des stoïciens. Mais le déterminisme lui-même est si peu étranger en sa racine à l'esprit sémitique, qu'au contraire il constitue proprement un des traits de sa conception religieuse du monde. Le sémitisme, abandonné à lui-même, privé de l'ancien esprit prophétique, a finalement engendré — le mahométisme ! Et n'est-ce pas le déterminisme qui fait le fond de la religion de l'Islam? Et comme si ce déterminisme de Kohelet ne trouvait pas dans l'Ancien Testament lui-même autant de points d'attache qu'on en peut raisonnablement désirer ! Pareillement, Tyler attribue beaucoup d'importance à la rencontre de Kohelet (VII, 21) avec Sénèque, dans la doctrine de la cul-

pabilité humaine universelle. Mais, comme le demande Siegfried, est-ce que par hasard Genèse, VI, 5; VIII, 21, Ps. 14, etc., ont été écrits sous une influence stoïcienne?

D'une manière générale, les coïncidences relevées par Tyler entre la philosophie grecque et l'Ecclésiaste sont des coïncidences de peu de portée. Elles n'ont en aucun cas un caractère technique, si je puis ainsi dire, un caractère qui autorise à soutenir que Kohelet était familier avec la philosophie grecque. Partout, l'esprit humain, quand il atteint à une certaine culture et quand il réfléchit sur la vie humaine, se trouve confronté avec les mêmes problèmes, qui produisent sur lui les mêmes impressions, et, partout, il exprime ces dernières en formes analogues.

Des deux critiques les plus ardents de Tyler, l'un, Kleinert, met l'épicurisme de Kohelet en relation avec les chants qui retentissaient dans les salles de banquet d'Egypte. Car Kleinert estime que l'Ecclésiaste a été composé à Alexandrie (1). Nous n'examinerons pas ses arguments. Cette question nous entraînerait trop loin.

L'autre critique, Cheyne, après avoir nié catégoriquement que Kohelet ait subi une influence hellénique quelconque, ajoute : « Si pourtant j'étais forcé de suggérer une référence secondaire à n'importe quel système étranger, je pourrais très aisément supposer une relation entre les doctrines de Kohelet et l'enseignement pessimiste de Hegesias Peisithanatos. Ce dernier posté-

(1) *Sind im Buche Koheleth ausserhebräische Einflüsse anzuerkennen?* Art. dans les *Studien und Kritiken*, 1883. S. 761 *f*.

rieurement à Ptolémée Soter et Ptolémée Philadelphe, qui avaient fait d'Alexandrie le siège du commerce du monde et le centre de la littérature et de la culture grecque, fut saisi par la pensée de la vanité de toutes choses, de la prépondérance du mal et de l'impossibilité du bonheur. L'enseignement de Kohelet tenterait d'être une sauvegarde pour tout Juif qui serait sur le point de se laisser séduire par ce philosophe trop populaire. Kohelet admet que tout est vanité, ματαιότης ματαιοτήτων, mais il insiste sur ce que, malgré tout, la lumière est douce (XI, 7), et les vivants valent mieux que les morts (IX, 4-6; II, 24). Kohelet observe qu'il est futile de demander : « Pourquoi les premiers jours (ceux des premiers Ptolémées) étaient-ils meilleurs que ceux-ci? » (VII, 10.) Il cherche à ruiner les nombreux livres dangereux qui étaient en vogue, par des paroles qui soient à la fois écrites agréablement et objectivement vraies » (XII, 11-14).

Il est probable qu'il n'y a, dans tout cela, qu'une douce raillerie. Il ne nous faut pas prendre au sérieux cette boutade qui ne veut être au fond qu'une réfutation par l'absurde. Et quant aux théories de Tyler, nous ne pouvons, en terminant, que souscrire au jugement qu'en a porté l'historien de la philosophie, Zeller :

« Les échos des doctrines stoïciennes et épicuriennes, que Tyler a cru trouver dans Kohelet, sont beaucoup trop indéterminés, et laissent beaucoup trop à désirer les traits caractéristiques de ces systèmes, leurs termes particuliers, leurs notions favorites, leurs principes coutumiers, pour prouver quelque chose en faveur d'une

relation directe de ces systèmes et de Kohelet. Il est pourtant possible que l'auteur de l'Ecclésiaste ait été plus ou moins en contact avec la culture hellénique, et qu'il lui soit venu de cette atmosphère quelques pensées de détail primitivement émanées de philosophes (1). »

Mais, depuis que Zeller écrivait ces lignes, d'autres champions de l'influence hellénique directe subie par l'Ecclésiaste sont entrés dans la lice, soit pour renforcer les théories de Tyler, soit pour leur en substituer d'autres : je veux parler de Plumptre et Pfleiderer.

(1) *Die Philosophie der Griechen*, von Zeller (III Th., II Abth.), *Nach-aristotelische Philosophie, II Hälfte* (III Auflage, 1881). S. 257.

CHAPITRE II.

BIOGRAPHIE CONJECTURALE DE KOHELET (PLUMPTRE).

Ceux-là même qui croiraient devoir adopter les vues de Tyler sur le caractère hellénisant de l'Ecclésiaste, ceux-là même qui seraient disposés à trouver dans Koḥelet des traces réelles des systèmes d'Epicure et de Zénon, pourraient néanmoins adresser un reproche au savant critique anglais. Tyler a fait preuve d'une grande érudition qu'il a su manier d'une façon ingénieuse et subtile. Mais son travail n'en demeure pas moins quelque chose d'un peu mécanique. Ses rapprochements restent passablement extérieurs, même en admettant qu'ils ne soient pas forcés. Ses comparaisons ne nous font pas pénétrer au delà de l'écorce de l'Ecclésiaste, si je puis ainsi parler; elles ne nous installent pas au centre intime et profond de l'œuvre pour nous en faire comprendre la genèse et nous en dévoiler le sens intérieur et la véritable portée.

On dirait qu'un autre savant anglais, Plumptre, séduit par les théories de Tyler, et se rendant compte pourtant de leur imperfection et de leur insuffisance,

s'est donné pour tâche de combler les lacunes de la conception à laquelle il se rattachait. Dans son *Commentaire sur l'Ecclésiaste*, publié en 1881 (1), Plumptre a entrepris de raconter par le menu la vie de l'auteur de l'Ecclésiaste. Il a ainsi tracé, avec beaucoup d'esprit et d'imagination, ce qu'il appelle « la biographie idéale » du juif hélléniste Kohelet, nous transportant de la sorte au cœur même de l'œuvre et de l'auteur. On a surtout loué l'art avec lequel chaque trait essentiel du tableau qu'il esquisse est fondé ou prétend se fonder sur quelque déclaration du livre.

Véritablement, je croirais être injuste envers la théorie qui attribue à l'épicurisme et au stoïcisme une influence sérieuse sur la composition de l'Ecclésiaste, si je ne reproduisais pas ici, du moins dans ses parties essentielles, cette biographie idéale que nous propose l'écrivain anglais. Dans tous les cas, même si Plumptre ne raconte pas la vie réelle de l'auteur de l'Ecclésiaste, il donne une idée, il fournit une représentation de ce que pouvaient être les expériences d'un Juif au milieu de l'hellénisme Alexandrin. La poésie, suivant Aristote, contient plus de vérité que l'histoire. Le roman de Plumptre, si ce n'est qu'un roman, est un roman éminemment suggestif et instructif.

Kohelet est le *nom de plume* d'un écrivain qui ne

(1) *The Cambridge Bible for Schools and Colleges*, edited by J. J. S. Perowne, dean of Peterborough. *Ecclesiastes or the preacher, with notes and introduction* by E. H. Plumptre, dean of Wells. Cambridge, at the University Press.

nous a pas appris son vrai nom. C'est donc par ce terme de Kohelet que nous devrons désigner notre héros.

Il naquit vers l'an 230 avant Jésus-Christ. Il était fils unique. (Voy. Eccl., IV, 8.) Son père vivait en Judée, mais non à Jérusalem. Et, de bonne heure, ce qui devint pour l'enfant comme le signe même de la sagacité et du courage, ce fut de « savoir trouver le chemin de la cité » (X, 15), — ce chemin que personne, parmi les hommes adultes, excepté le « fou, » ne pouvait manquer de découvrir, ce chemin que l'enfant épris de la vie des capitales se promettait bien de suivre un jour, aussitôt qu'il le pourrait. La vision de Jérusalem, la grand'ville, hanta dès son éveil l'imagination de Kohelet.

Il fit son éducation dans l'école de la Synagogue que possédait la ville de province près de laquelle il vivait. Cette éducation fut d'un caractère assez rudimentaire. Elle se borna presque à exciter dans l'enfant le désir de la connaissance sans pouvoir le satisfaire. Le jeune Kohelet apprit, comme tous les enfants de parents juifs l'apprenaient, le *Schema* qui était comme le *Credo* d'Israël : Ecoute, Israël! l'Eternel, notre Dieu, est le seul Eternel (Deut., VI, 4). Il apprit aussi les sentences inscrites sur les phylactères que les garçons portaient sur leurs bras et leurs fronts, quand ils atteignaient l'âge de 13 ans et devenaient des fils de la loi. On lui enseigna quelques parties du livre des Proverbes, les maximes qui proclament que « la crainte du Seigneur est le commencement de la Sagesse » (Prov., I, 7), et on l'instruisit à révérer Salomon comme le modèle idéal de la sagesse, de la pénétration, de la largeur d'esprit

qui naissent d'une vaste expérience (1 Rois, IV, 29).

C'était une époque de sommeil, de mort relative en Israël, une période de convention et de routine, comme toutes les nations et toutes les églises en ont connu. La religion du peuple, telle qu'elle se présenta à l'enfant, n'était pas de nature à provoquer un enthousiasme bien profond. Il y avait deux siècles environ que le dernier des prophètes avait parlé; et bien peu nombreux étaient les Juifs qui étudiaient ses écrits ou ceux de ses prédécesseurs. Les grands maîtres d'Israël et les docteurs de la loi n'avaient pas encore complètement construit leur atelier de fabrique de traditions, dont les produits furent postérieurement incorporés dans le Talmud. L'attente du Messie dormait pour le moment. Où étaient ceux qui soupiraient après une « rédemption dans Jérusalem, » après la « consolation d'Israël? » Les Pharisiens, les Sadducéens et les Esséniens, quoique les germes de leurs doctrines respectives eussent pu être découverts alors dans les pensées confuses de plusieurs, n'étaient pas encore à l'œuvre pour stimuler l'activité religieuse du peuple par leurs rivalités d'écoles. Le combat héroïque des Macchabées contre l'idolâtrie syrienne était encore dans le futur, et l'histoire primitive de la nation israélite, les mémoires d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, n'allumaient pas à cette époque le zèle patriotique qu'elles allumèrent plus tard. La tendance qui ne cessait de croître, c'était l'inclination à imiter le langage, la pensée, la vie des Grecs avec lesquels les fils d'Abraham étaient en contact perpétuel. Même le nom sacré de Jahveh ou Jéhovah, si

précieux aux ancêtres, était relégué à l'arrière-plan, et habituellement on disait « Dieu » ou « le Créateur, » à la manière des Grecs (Cf. XII, 1, 3).

La richesse des parents de Kohelet avait attiré autour d'eux toute une bande de dévots, comme une troupe de vautours se rassemble pour la curée. Kohelet démêla leur hypocrisie. Il les observa quand ils allaient à la maison de Dieu, c'est-à-dire à la Synagogue. Il entendit leurs prières longues et verbeuses — vrai sacrifice des insensés (IV, 17; V, 1). Il vit comment ils faisaient des vœux en temps de maladie ou de danger, et puis, quand le péril s'était évanoui, comment ils se rendaient vers le prêtre, qu'ils regardaient comme le messager ou l'ange du Seigneur, avec des excuses frivoles pour se dispenser d'être fidèles à leur promesse (V, 3-5). Il fut témoin de la fanfaronnade avec laquelle ils racontaient leurs songes, comme si ces songes étaient une véritable apocalypse descendue du ciel (V, 6). Aussi chercha-t-il un terme pour distinguer les vrais adorateurs de Dieu, de ceux qui n'étaient que leur contrefaçon. Et de même que l'on parle quelquefois de la *vérité vraie* comme si elle était autre ou plus vraie que la *vérité* ordinaire, de même Kohelet exprima son mépris pour les hypocrites en les mettant en contraste, au moyen de l'emphase de la répétition, avec ceux qui craignent Dieu, oui, ceux qui ont de la crainte devant lui (VIII, 12).

Par malheur, la mère de Kohelet était tombée sous l'influence de ces faux dévots. Elle perdit par là même tout pouvoir sur le cœur de son fils. Elle ne réussit pas à lui laisser le souvenir d'un vrai modèle féminin

entouré de respect et d'amour. Elle ne réussit même pas à constituer une exception à la censure générale dans laquelle il enveloppa, plus tard, toutes les femmes, lorsqu'il déclara que, parmi toutes les femmes qu'il avait rencontrées, il n'en avait jamais connu une qui satisfît son idéal de ce qu'une vraie femme devrait être (VII, 28).

Lorsque Kohelet eut atteint un certain âge, il fut appelé à prendre sa part dans les travaux des champs, dans la culture de la vigne. Quoique son père fût riche, il n'éleva pas son fils dans un loisir nonchalant, car, à cette époque, on n'avait pas encore cessé de reconnaître les bénédictions salutaires que contient et apporte le travail. C'était toujours un proverbe courant qu'un père qui n'enseigne pas à ses fils à travailler de leurs mains les prépare à devenir des voleurs. Les instituteurs d'Israël se souvenaient que « le roi lui-même était servi par le champ » (V, 8), et l'exemple d'Ozias, qui « aimait l'agriculture » (2 Chron., XXVI, 10), était souvent cité par les sages. Dans les années postérieures, quand le plaisir eut produit en Kohelet la satiété et la fatigue, quand les friandises les plus recherchées ne lui parurent plus que souverainement insipides, il jeta en arrière un regard qui était un regret; il soupira après ce « doux sommeil » que lui procurait le travail des jours de sa jeunesse et qui suivait toujours son repas frugal (V, 11).

Lorsque Kohelet fut parvenu à l'âge d'homme, un grand changement se produisit dans son existence. Il désirait, depuis longtemps, voir non plus seulement Jérusalem, mais le monde. Son envie de sortir de l'en-

ceinte de collines qui entourait son village natal devint irrésistible. Il ne faut pas s'en étonner. Parmi les Juifs de cette époque, l'influence grecque avait répandu l'idée que les voyages étaient ce qu'il y avait de mieux pour développer un homme, ouvrir son esprit. C'est ainsi que le Siracide écrivit un peu plus tard :

> Qui a couru le monde a ramassé du savoir-faire.
> J'ai vu beaucoup de choses dans mes courses,
> Et j'en sais plus que je n'en dis (XXXIV, 9).

Pour le dire en passant, si les voyages avaient instruit le Siracide, ils ne l'avaient pas rendu fort modeste.

Comme le plus jeune fils de la parabole (Luc, XV, 12), Kohelet demanda donc à son père une portion de ses biens et il se mit à voyager. Naturellement, il se rendit d'abord à Jérusalem. Comme beaucoup d'Anglais lorsqu'ils arrivent à Londres, comme beaucoup de Français la première fois qu'ils se trouvent dans Paris, le pauvre Kohelet fut déçu en entrant dans Jérusalem. « N'est-ce donc que cela? » s'écria-t-il. Et cette déception accrut en lui le désir de contempler d'autres cieux, de visiter d'autres capitales et de fréquenter d'autres peuples.

En ce temps-là, quand un Juif voyageait hors de Palestine, il ne pouvait faire autrement que de diriger ses pas vers Alexandrie. Et un Juif riche, qui arrivait à Alexandrie avec des lettres de recommandation, était sûr d'être fort bien reçu. Kohelet fut admis à cette vie de la cour que le Siracide indique comme l'un des chemins de la sagesse (XXXIX, 4). Une telle position

n'était pas sans dangers. Elle devait suggérer à un Juif la tentation d'effacer sa nationalité, d'oublier son *Credo* et de renoncer à ses espérances d'avenir. La vie libre et parfois licencieuse des Grecs risquait d'entraîner l'enfant d'Abraham bien loin de la pureté à laquelle l'obligeaient pourtant le symbole extérieur de l'alliance et l'enseignement traditionnel reçu dans le sein même de la famille. Kohelet, pour un temps, courba la tête sous le joug d'un monarque despotique. Il apprit à imiter la souplesse des esclaves qui n'osent pas demander à un roi : Que fais-tu (VIII, 4)? Il observa comment soufflent les vents à la cour et s'exerça à noter l'élévation et la chute des favoris et des ministres (X, 6-7). Il vit ou il entendit dire que sous Ptolémée Philopator les rênes du pouvoir étaient tombées entre les mains de sa maîtresse, Agathoclée, et du frère de celle-ci; que la longue minorité d'Epiphane, fils de ce Ptolémée Philopator, avait été marquée par l'oppression du pauvre et la violation du droit et de la justice dans les provinces (V, 7), par tous les maux qui fondent sur un pays quand son roi est un enfant et que ses princes se livrent à la débauche dès le matin (X, 16, 17). Kohelet vit encore régner la délation et fleurir un système d'espionnage qui faisait parvenir aux oreilles du maître jusqu'aux paroles à peine murmurées (X, 20). Il y avait bien là de quoi détourner ses pensées de la peinture que les prophètes avaient tracée d'un roi vrai et juste : le Juif, devenu courtisan, était trop occupé à analyser les humeurs et les caprices de rois qui n'étaient ni justes ni vrais, et à les flatter d'hommages obséquieux dans la

croyance que cette servilité pouvait servir à faire pardonner bien des torts (X, 4).

Des tentations d'une autre espèce vinrent compléter le mauvais travail qui s'accomplissait dans l'âme de Kohelet. Grâce à ses richesses, Kohelet put s'entourer de luxe et de magnificence. Et s'il avait eu jadis Salomon pour idéal de sagesse, il l'eut maintenant pour idéal de splendeur. Le vin pétillait à ses banquets. Chanteurs et chanteuses y faisaient retentir les chants de table et les chants d'amour. Les hétaïres grecques, « ces délices des fils des hommes, » tout le demi-monde d'Alexandrie l'entourait de fascinations, peu hébraïques, hélas (II, 3-8) ! Sa vie s'écoulait dans une insouciante sensualité. Comme le fils de la parabole, il dissipait son bien en vivant dans la débauche (Luc, XV, 13, 30). Or, une telle existence, — l'expérience de notre siècle le prouve avec éloquence, — produit infailliblement dans l'âme du viveur l'amertume, la satiété, le cynisme. Il y a une Némésis qui suit à la piste les traces de l'homme qui ne vit que par et pour le plaisir (I, 14). Ces conséquences douloureuses devaient se manifester, dans une mesure encore supérieure à la mesure ordinaire, chez un Juif rénégat de la foi de ses pères. *Corruptio optimi pessima.* Comme il a hérité d'espérances plus hautes et de souvenirs plus nobles que les citoyens de la plupart des autres pays, le Juif, s'il vient à tomber, s'enfonce à des profondeurs où ils n'atteignent pas. Le « petit grain de conscience » qui reste encore à ce Juif déchu n'a pour effet que de l'aigrir. C'est ce qui arrive à Kohelet. Désormais ses traits constituent la physio-

nomie stéréotypée de la moquerie. Il hait la vie et, pourtant, avec l'inconséquence habituelle aux pessimistes, il recule devant la mort. Il nie ou, du moins, met en question la possibilité de connaître s'il y a une autre vie au delà des limites de cette vie terrestre (III, 18-21), et, cependant, il tremble à la pensée du départ pour cette contrée inexplorée et mystérieuse ; il s'attache passionnément (XI, 7) à la vie qu'il déclare être intolérable (II, 17 ; VI, 3 ; VII, 1).

Kohelet s'était flatté qu'il n'irait jamais jusqu'à se rendre l'esclave du plaisir, mais que, au contraire, l'existence qu'il menait lui élargirait l'esprit et approfondirait sa connaissance du bien et du mal. Il pensait que, même dans ses heures de plus complet enivrement, — au sens littéral comme au sens figuré, — sa sagesse resterait avec lui (II, 3-9). Au milieu de sa sensualité, il restait un artiste, un dilettante. Il observait d'un œil de connaisseur « la folie » des hommes et encore plus celle des femmes (II, 12). Mais il ne put arriver à se reposer dans une tranquillité calme et sereine, comme celle qu'atteignit Goethe, cet artiste suprême. Fatigue, satiété, pessimisme blasé, voilà ce qu'il recueillit de son train de vie. Ce fut comme le marchepied par où il s'éleva vers des choses plus hautes.

A Alexandrie, dès son arrivée, Kohelet avait noué deux affections très fortes : l'une se termina dans l'amertume du désespoir, l'autre dura et fut pour lui comme une main tendue pour l'arracher à ses égarements, ainsi qu'on arrache un tison du feu. Il s'était lié d'amitié avec un « véritable Israélite » qui s'était conservé pur

et « sans fraude, » même à Alexandrie, et qui lui donna avec sympathie force conseils. La mémoire de cette amitié, peut-être même la présence réelle de l'ami, sauva Kohelet du désespoir dans lequel l'autre passion le plongea. Car il avait aimé d'un amour aussi fort que la mort, d'une passion violente, idéalisant follement l'objet de son amour. Puis il s'était réveillé comme d'un songe, pour trouver qu'*elle* était fausse au delà de la fausseté inhérente à son sexe, qu'elle était plus amère que la mort, que son cœur était un piège et un filet, que ses mains étaient des liens. Il frémit au souvenir de son aveuglement, et se félicita d'avoir échappé comme un oiseau au filet de l'oiseleur, et il se réjouit de ce que son ami, celui auquel il ne pensait jamais que comme à l'Israélite qui plaisait à Dieu, n'avait pas cédé aux tentations et aux périls qui l'avaient assailli (VII, 26).

La blessure ainsi infligée ne fut pas aisément guérie. Art, science, plaisir échouèrent à l'adoucir. Alors tomba sur lui une lourde mélancolie, ce que les Allemands appellent *Weltschmerz*. Le fardeau de l'univers pesait sur son cœur (III, 11) ; il ne pouvait se soustraire au sentiment tenace et troublant d'une infinité et d'une éternité que l'homme s'efforce en vain de mesurer ou de saisir.

Ce fut dans cette disposition d'esprit que Kohelet se tourna vers la littérature et la philosophie de la Grèce. Il était las des psaumes et des prophéties, et ce n'était pas de ce côté qu'il avait envie de demander confort et conseil. La bibliothèque fondée à Alexandrie par le premier Ptolémée, agrandie par Philadelphe, arrangée et cataloguée par Démétrius de Phalère, et librement ou-

verte à tous les étudiants de tout âge, apparut à Kohelet, pour employer l'expression gravée en guise de titre sur le portail de la bibliothèque de Thèbes, comme un véritable Ἰατρεῖον ψυχῆς, un hôpital pour les maladies de l'âme. Kohelet avait, à cette époque, acquis une connaissance suffisante du grec pour être en état de lire au moins les écrits des trois siècles antérieurs. Ces ouvrages non seulement lui procurèrent de puissantes distractions, mais lui ouvrirent un nouveau monde de pensée et de langage.

Chez les poètes lyriques et dramatiques, qu'il lut sans doute dans les extraits cités par les conférenciers alexandrins, ou les anthologies mises entre les mains des jeunes étudiants, il trouva des mots qui lui interprétèrent ses propres sentiments. Il apprit de Sophocle et de Théognis à regarder le non-être comme supérieur à toute forme quelconque de vie (IV, 2, 3). Chez le misogyne Euripide, il retrouva son propre mépris du sexe féminin et se délecta à répéter les railleries amères du tragique grec au sujet de la fausseté des femmes et de leur inconstante versatilité. Avec le nihiliste Glycon, il résuma la vie en ces termes : « Tout est rire, tout est poussière, et tout est rien. »

Πάντα γέλως, καὶ πάντα κόνις, καὶ πάντα τὸ μηδέν.

Des sages antérieurs, il reçut nombre de maximes si usées, qu'elles étaient devenues des ornements de devoirs d'écoliers, — mais elles étaient encore neuves pour lui : — la doctrine du Μηδὲν ἄγαν, équivalent du *Sur-*

tout point de zèle de Talleyrand ; la préoccupation de n'être ni trop juste ni trop mauvais (VII, 16). De Chilon, il apprit à parler du temps, du moment, du καιρός fixé pour toutes choses, de l'opportunité, et à y voir presque le seul critère éthique de l'action humaine (III, 1-11). Il s'assimila la locution « sous le soleil, » destinée à exprimer la totalité de la vie humaine (I, 9, et trente autres passages).

Ce fut toutefois à la philosophie de la Grèce, représentée par les sectes des stoïciens et des épicuriens qu'il consacra le plus entièrement son attention.

L'enseignement des premiers l'attira beaucoup. La doctrine des cycles de phénomènes sans cesse répétés non pas seulement dans le monde de la nature extérieure mais dans la vie humaine, la théorie de l'histoire se reproduisant elle-même de période en période, de telle sorte que rien n'est nouveau sous le soleil (I, 9-10), tout cela lui donna le sentiment de la règle, la sensation de l'ordre au milieu des changements et des perturbations en apparence sans fin, et le conduisit à regarder avec la tranquille sérénité du *Nil admirari* tout ce qui excitait l'ambition ou la colère des hommes. Si l'oppression et la corruption avaient toujours été les accompagnements nécessaires de la domination des rois, tels que le monde les avait connus, pourquoi s'étonner de la violation du droit et de la justice sous un Artaxerxès ou un Ptolémée (V, 8)? Des disciples de Zénon, Kohelet apprit aussi à apprécier la vertu et le vice à un point de vue intellectualiste. Les faiblesses et les folies communes de l'humanité ne furent pour lui, comme pour eux, qu'au-

tant de formes différentes et de degrés divers d'insanité (I, 17; II, 12; VII, 25; IX, 3). Il étudia la stupidité et la folie comme il aurait étudié des phénomènes de fièvre ou de paralysie. Le calme idéal des stoïciens lui parut un grand but à poursuivre, un but aussi élevé au-dessus de la vie commune des hommes que la lumière est au-dessus des ténèbres (II, 13). Pourtant, son enthousiasme, d'abord extrême pour le stoïcisme, se refroidit peu à peu. Sa passion pour l'école de Zénon diminua. Dans cette répétition incessante d'événements; dans ce soleil se levant chaque jour, ces vents jamais fatigués de souffler, ni ces rivières de couler; dans ce renouvellement indéfini des folies et des vices de l'humanité (I, 5-8), il finit par ne plus trouver qu'une monotonie indiciblement ennuyeuse qui l'attrista et le dégoûta. Le contraste entre la permanence de la nature ou même de l'humanité et le néant irrémédiable de la vie individuelle l'affligeait. Et puis, quel abîme entre la doctrine et la vie des stoïciens d'Alexandrie ! Ils parlaient beaucoup de la dignité de la vertu, ils en faisaient de belles peintures ; mais quand Kohelet les vit de près, il les trouva aussi vains, aussi irritables, aussi égoïstes, parfois même aussi sordides et sensuels que les hommes qu'ils méprisaient le plus. Dans la secte stoïcienne, chacun était, à ses propres yeux, et à ceux de sa petite coterie (quand il réussissait à s'en former une), comme un suprême sage et un roi souverain, presque comme un Dieu. C'était une officine non pas seulement d'admiration mutuelle, mais d'apothéose réciproque. Contre cette tendance des stoïciens à s'ériger

chacun en divinité, il s'éleva dans le cœur de l'Israélite, qui n'avait pas entièrement oublié les leçons de sa vie première, une protestation d'abord sourde, puis sans cesse grandissante. Et cette protestation s'exprimait dans ces mots : « Crains Dieu » (VIII, 12-13).

Kohelet se détourna du *portique* vers le *jardin*. Le jardin au moins n'était pas si prétentieux. Il ne lui présenta pas d'idéal sublime d'inaccessible perfection. Même la physique et la physiologie de l'école d'Epicure n'étaient pas sans exercer une puissante attraction sur une intelligence si fortement éprise de la connaissance en toutes matières. Kohelet apprécia beaucoup les théories que les Epicuriens développaient sur la circulation des forces élémentaires, les rivières qui s'écoulent dans la mer, ne la remplissent jamais, s'en retournent bientôt, comme par autant de veines, se purifiant dans leur marche du sel maritime, aux sources et fontaines d'où elles ont d'abord jailli à la lumière (I, 5-7). Kohelet fut intéressé par les études auxquelles les Epicuriens se livraient sur la croissance de l'embryon humain (XI, 5), — études qu'ils illustraient par des dissections dans le Musée d'Alexandrie (car nous savons que la dissection et même la vivisection furent pratiquées dans les écoles médicales de la savante cité). Kohelet prit un grand plaisir à toutes les découvertes des Epicuriens sur l'action du cœur et des poumons, et à toutes leurs doctrines anatomiques (Ch. XII). Et la théorie épicurienne de la vie et de la mort ne semblait-elle pas indiquer au Juif hellénisé le secret d'un calme repos, c'est-à-dire de la vraie existence? La vie de l'homme était comme la vie des

brutes (III, 19). Son âme était composée, par suite séparable, décomposable. Toutes choses avaient été formées au moyen des atomes éternels : en atomes éternels devaient se résoudre de nouveau toutes choses. Même en admettant, par pure hypothèse, qu'il y eût dans la nature de l'homme quelque chose de plus que les formes matérielles, palpables et visibles, c'est-à-dire quelque force vitale, quelque étincelle d'éther, il était clair que ce que la naissance avait uni, la mort devait le désunir. La poussière à la poussière, l'éther actif dans le cerveau de l'homme à l'éther de l'azur infini, telle était, devait être l'inévitable fin (III, 21). Une semblable opinion de la vie avait au moins cela de bon, qu'elle dépouillait la mort de la terreur dont la superstition des hommes, la δεισιδαιμονία l'avaient revêtue. Il n'y avait plus lieu de craindre le passage dans la sombre obscurité du Scheol, le pays de l'ombre de la mort, qu'Ezéchias (Es., XXXVIII, 11-18) et le psalmiste (Ps. VI, 5; XXX, 9; LXXXVIII, 11) avaient si fort redouté (Eccl., IX, 10). Kohelet était délivré aussi bien des terreurs de la Géhenne que du Tartare, du Phlègéthon et du Cocyte. Il était libre de tirer le meilleur parti de la vie. Et ce meilleur parti, c'était un idéal à la fois agréable et facile à atteindre, un idéal conforme aux leçons de la propre expérience de Kohelet en ce qui concernait la vanité creuse de la plupart des objets où la majorité des hommes cherchent la satisfaction de leurs désirs. Kohelet savait que les émotions violentes sont suivies d'une réaction, que les réjouissances nocturnes ont pour conséquence habituelle un bon mal de tête le lendemain matin, que l'ambition

et la faveur des princes ne procurent en fin de compte que désappointement. Il était tout à fait disposé à admettre que ce que l'homme sage devait rechercher, c'était une vie comme celle du fondateur de l'école épicurienne, une existence de modération et même d'abstinence, qui ne dédaignait sans doute les plaisirs d'aucun sens, mais qui ne les portait jamais à l'excès. Ceci, en tout cas, était bon (III, 12, 14, 22; V, 18; VIII, 15). Dans un tel genre de vie, il n'y avait rien que la conscience condamnât comme mal. Car un pareil régime admettait même des actes de bonté et de bienfaisance, comme producteurs d'une certaine satisfaction morale (VII, 1, 2; XI, 1, 2) et par suite comme une nouvelle source de plaisir. Les sages d'Israël, en somme, n'auraient-ils pas approuvé une telle vie (Prov., V, 15-19; XXX, 7), quoiqu'à coup sûr elle fût incapable de satisfaire les aspirations héroïques et les rêves à haute volée des prophètes? Le plaisir lui-même peut être reçu et goûté comme un don de Dieu (II, 26; V, 19).

Kohelet se mit à pratiquer ainsi l'existence. Et il ne trouva pas que ce genre de vie fût tout à fait une tromperie. Il en vint à se persuader intérieurement que la vie était, après tout, assez digne d'être vécue (XI, 7). Il commença à trouver du plaisir à bien faire, à visiter les orphelins et les veuves dans leur affliction. Il apprit qu'il valait mieux aller à la maison de deuil qu'à la maison de fête, et que le cœur du sage était dans cette maison et non dans la maison de réjouissance (VII, 2-4). Il se convainquit même que la réputation de faire le

bien n'était pas à mépriser, et que l'odeur d'un bon renom valait mieux qu'un bon parfum (VII, 1).

Bref, on peut dire que peu à peu, ses instincts endormis d'Israélite aidant, Kohelet ne cessa pas d'être égoïste, si l'on veut, mais à son égoïsme il ajouta l'altruisme.

Un riche Juif, doué de tant de goût et de dispositions pour la philosophie, ne pouvait être ignoré, méconnu, passé sous silence par les conférenciers et les littérateurs d'Alexandrie. De la *bibliothèque* de cette cité, Kohelet passa donc au Musée. Il fut élu, ou nommé par faveur royale, membre du corps auguste, qui avait pour fonction et pour coutume de se réunir dans la grande salle du Musée, d'abord pour y dîner aux frais publics, ensuite pour y tenir au dessert leurs discussions philosophiques. C'était un grand honneur, pour un étranger, que d'être admis en si brillante compagnie, presque autant que pour un Anglais d'être nommé membre correspondant de l'Institut de France. (C'est Plumptre qui fait la comparaison.)

Kohelet se borna dans le début au rôle modeste d'auditeur. Il s'enhardit bientôt et se mit, lui aussi, à discuter et à faire figure parmi les beaux esprits métaphysiques de l'endroit. *Ecclésiastes*, *Kohelet*, signifie *discuteur* : c'est le vrai sens de ce mot. Non pas *prédicateur*, mais membre de l'Ἐκκλησία philosophique qui se réunissait au Musée d'Alexandrie. C'est en souvenir de ses exploits dans ces joûtes philosophiques que Kohelet s'est plus tard désigné de ce nom qui a tant intrigué les exégètes. — Epicuriens et stoïciens, platoniciens et aristotéliciens, toutes les sectes et toutes les

écoles se rencontraient au Musée, comme dans une société métaphysique, pour y agiter la question de la nature du bonheur et du bien suprême, de la valeur et de la portée de la vie, de l'immortalité de l'âme, de la liberté et de la destinée. Quels résultats un tel tourbillon de paroles et un tel conflit d'opinions produisirent-ils sur l'esprit de Kohelet? Kohelet n'avait pas encore acquis une assiette bien solide, bien inébranlable. Il lui sembla que tout chancelait et vacillait autour de lui. Il en vint presque à se réfugier dans la formule du scepticisme de Pyrrhon : Qui sait (III, 21)? Une chose au moins était claire. Il vit que, ici aussi, la course n'était point aux agiles, ni la guerre aux vaillants, ni le pain aux sages, ni la richesse aux intelligents, ni la faveur aux savants (IX, 11). Le charlatan trop souvent avait la préséance sur l'homme solide et sérieux. Les élucubrations d'un déclamateur avaient le dessus sur la sagesse silencieuse et réfléchie (IX, 15-16). Ici encore, comme dans sa précédente vie d'orgies et de débauches, que de fois n'eut-il pas à s'écrier : « Tout est vanité et poursuite de vent! »

Ainsi, pendant une courte période, la vie de Kohelet s'écoula, plus brillante et plus agréable en apparence qu'elle n'avait jamais été. Alors flotta devant lui la pensée, qu'il ne réalisa jamais, de se créer un foyer et une famille (IX, 7-9). Mais bientôt les mauvais jours vinrent, ces mauvais jours où l'on ne trouve plus de plaisir à rien (XII, 1). La vie dissipée qu'il avait trop ardemment menée jadis avait miné ses forces. Les fatigues de l'étude, l'excitation des discussions étaient venues

ruiner ses pouvoirs vitaux déjà si compromis; il était maintenant en proie à la lente décadence d'une vieillesse prématurée, à une paralysie, qui, tout en lui laissant la conscience claire et le cerveau libre de penser et de rêver, attaquait l'un après l'autre tous ses organes et tous ses sens (XII, 4 et s.). Sa vue faiblit, sa voix s'affaissa. Même son palais perdit le sens du goût, et les mets les plus délicats lui devinrent détestables. Le sommeil s'éloigna de plus en plus de ses yeux; et ses nuits se passèrent pour ainsi dire sous les branches de l'amandier — qui était le symbole de l'insomnie (Ch. XII, 5; Jér., I, 11-12). Les médecins du roi vinrent le voir, et le médicamentèrent, mais la câpre elle-même, ce remède souverain de la pharmacie alexandrine contre cette forme de paralysie, se montra impuissante à revivifier les énergies épuisées de Kohelet. Le reste de sa vie, qui dura encore six à sept ans, ne fut qu'un fatigant et douloureux combat contre la maladie.

Ce qui ajoutait à la peine et aux tourments que la maladie lui causait, c'est qu'il n'avait pas de fils pour prendre soin de lui et pour hériter de ses biens. Maison, jardin, propriétés, livres, trésors d'art, tout ce qu'il avait amassé passerait dans les mains d'un étranger (IV, 8). Et puis, ses anciens sentiments israélites revenaient le troubler. L'apathie stoïcienne et la sérénité épicurienne en eussent souri comme d'une absurde superstition : il se demandait avec inquiétude comment il serait enseveli (VI, 3)! Il était hors de question, naturellement, que son cadavre fût transporté au pays de ses pères et placé dans leur tombe en la vallée de Jéhoshaphat.

Le zèle patriotique qui avait été excité par les persécutions d'Antiochus Epiphane, et qui trouva son expression dans le soulèvement des Maccabées, n'aurait pas permis que le corps d'un Juif helléniste, suspect d'apostasie, vint profaner la terre sainte. Et même à Alexandrie, Kohelet s'était aliéné les Juifs plus rigoureux par ses tendances hellénisantes. Il pouvait s'appliquer à lui-même les paroles de Jérémie :

> On ne le pleurera pas en disant :
> « Hélas, mon frère ! hélas, ma sœur ! »
> On ne le pleurera pas en disant :
> « Hélas, seigneur ! hélas, sa majesté ! »
> Il aura la sépulture d'un âne (Jér., XXII, 18-19).

Pourtant les jours de Kohelet n'étaient pas absolument mauvais. L'ami dont il avait éprouvé la fidélité, le seul homme qu'il eût trouvé entre mille, ne l'abandonna pas. Il vint prendre soin de lui dans sa faiblesse, tâcha de le relever (IV, 10). Une voix parla encore une fois dans le for intérieur de Kohelet avec plus de clarté et de force que jamais : Crains Dieu, répétait-elle. Et il se produisit dans l'âme de Kohelet une réaction religieuse. La croyance en un Dieu personnel se réveilla chez lui, la croyance en un Dieu qui était son créateur, qui était l'auteur de la vie, donnait la respiration et produisait toutes choses (V, 29; XII, 1), et qui était aussi un juge (XI, 9). Ce fut à ce moment qu'il se sentit poussé à prendre la plume, et à raconter les résultats de son expérience. Malgré ses études helléniques, il pensait encore dans le langage de sa patrie, et c'est pourquoi il écrivit en hébreu.

Un livre composé dans ces conditions ne pouvait pas constituer un traité bien systématique. Il devait plutôt ressembler aux pensées de Pascal, aux derniers poèmes de Heine... C'était le récit d'un conflit qui n'était pas encore passé, quoiqu'il tirât près de sa fin. Diverses voix se font entendre, en désaccord, jusqu'à la fin du livre. Tantôt l'intelligence de Kohelet met en question, tantôt sa foi affirme la continuation de l'existence de l'âme humaine après la mort (III, 19; XII, 7).

Soit parce qu'il avait conscience lui-même de ce conflit, soit parce qu'il s'était persuadé de la vanité de la renommée littéraire, il ne voulut pas écrire son propre nom en tête de son opuscule, et choisit pour titre de son livre un mot qui exprimait d'un seul coup le caractère du livre et de l'auteur, et faisait allusion à la distinction qu'à une époque il avait estimée si haut : *Kohelet*, *Ecclésiastes*, le discuteur. Sous un pareil nom, il était libre d'exprimer les vues les plus diverses, contradictoires même. Il n'y manqua pas.

S'il alla jusqu'à prendre le nom de Salomon, ce fut pour se conformer à une mode de l'époque. Il n'y avait là aucune fraude, car on ne cherchait à tromper et on ne trompait personne. D'ailleurs, dès sa jeunesse, Kohelet avait regardé à Salomon comme à un modèle de sagesse, et plus tard il se l'était proposé pour modèle de luxe et de splendeur.

Mais le nom de Salomon n'était qu'un nom. De la première à la dernière ligne, l'ouvrage est foncièrement personnel. Il fournit presque tous les matériaux nécessaires à une biographie complète. Son principal dessein

— que font oublier de temps à autre, il est vrai, plusieurs tourbillons de côté, échappées subites d'amertume cynique, dissertations de sagesse mondaine, éclairs d'observation aiguë — son principal dessein était de mettre les Juifs, soucieux du bien suprême, en garde contre les bas-fonds, les rochers, les sables mouvants sur lesquels il avait fait presque complètement naufrage de sa foi. Son désir était de recommander la crainte du Seigneur dans laquelle il avait à la fin trouvé une ancre pour son âme. Cette crainte de Dieu était devenue pour lui de plus en plus une réalité, à mesure que les ombres s'épaississaient autour de lui.

La fin du livre coïncida presque avec la fin de la vie de Kohelet. Il attendit, sinon avec la pleine assurance de la foi, pourtant avec une calme confiance, l'heure où « les pleureurs parcourraient les rues » et où « il s'en irait lui-même vers sa demeure éternelle (XII, 6-7). » *Retourner à Dieu :* ce fut son dernier mot sur tous les grands problèmes qui l'avaient agité. *Retourner à Dieu:* c'était à la fois sa crainte et sa consolation.

L'ouvrage fut introduit en Palestine et traduit en grec par le petit-fils de Jésus, fils de Sirach, ou par quelque autre chercheur de la vérité. Le petit-fils du Siracide lui-même ou quelque rabbi postérieur ajouta les versets de la fin, par lesquels l'ouvrage se conclut maintenant et qui décrivent avec exactitude l'effet qu'il produit et le but qu'il atteint, sinon qu'il poursuit. Les penseurs de l'école de Hillel résistèrent aux scrupules étroits des disciples de Shammaï quand on débattit la question de savoir si le nouveau livre inconnu devait être admis à

côté de tout ce qu'il y avait de plus noble et de plus précieux dans la littérature hébraïque. En dépit de contradictions apparentes, de tendances épicuriennes, hérétiques, les Juifs finirent par reconnaître dans ce récit du combat, de la chute, du recouvrement d'un enfant d'Israël, retracé avec génie et puissance, une véritable inspiration divine.

Tel est le tableau que Plumptre nous trace de cette vie agitée au dehors, tourmentée au dedans, qu'il attribue à celui qui a composé le livre énigmatique qui a nom l'Ecclésiaste. Ce tableau vaut-il une preuve? Est-il une preuve? Emporte-t-il assez décisivement la conviction pour nous contraindre en quelque sorte d'en proclamer la vérité historique, et pour nous amener du même coup à reconnaître l'influence réelle de l'épicurisme et du stoïcisme sur Kohelet? Il ne me semble pas. Plusieurs critiques, en les supposant doués d'autant d'imagination et d'esprit que Plumptre, pourraient aisément tracer chacun leur portrait de l'auteur anonyme de l'Ecclésiaste. Et leurs analyses auraient beau enchasser çà et là dans d'ingénieux développements un grand nombre de passages empruntés au livre lui-même : les portraits ne se ressembleraient pas. C'est que les données fournies par le livre de l'Ecclésiaste sont trop vagues, trop peu précises pour imposer une seule et unique manière de concevoir la vie de son auteur. Les mêmes matériaux se prêteraient sans trop de difficulté aux constructions les plus diverses. En un mot, le problème que s'est proposé Plumptre appartient

à la catégorie de ce qu'on appelle en mathématiques les problèmes indéterminés, qui admettent sinon une infinité, du moins un très grand nombre de solutions également possibles.

En ferons-nous un crime à Plumptre? Nullement. Car, en premier lieu, oserons-nous en hasarder la remarque? les explications du livre de Kohelet, quelles qu'elles soient, partagent un peu les défauts de celle de Plumptre. Il leur manque, plus encore qu'à beaucoup d'autres théories théologiques, l'évidence contraignante. Qu'on songe au nombre considérable d'interprétations diverses suggérées par ces quelques pages. Qui sait si, à ce moment précis, et tandis que j'écris ces mots, quelque critique d'Allemagne, d'Angleterre ou de Hollande ne s'est pas accoudé sur son pupître pour mettre, dans le silence de la pensée, la dernière touche de méditation à quelque conception profonde de l'opuscule de Kohelet? Et dans l'émotion de la recherche intellectuelle, dans l'illusion de la découverte, le naïf savant se flatte d'étonner le monde par son originalité et de conquérir, par cette idée si simple et que pourtant nul n'a eue avant lui, le consentement universel des théologiens... Ce n'est pas la faute de Plumptre après tout, si le livre de Kohelet est ce qu'il est — un sphynx dont personne ne réussit à persuader à ses semblables qu'il a définitivement deviné le secret.

En second lieu, rien ne paraît au total plus louable et plus utile que les constructions du genre de celle qu'a tentée Plumptre, et cela lors même qu'elles sont radicalement erronées. Les exégètes ont souvent une

tendance beaucoup trop marquée à faire de l'exégèse pour l'exégèse, à s'imaginer qu'au delà de leurs petites discussions isolées de textes, de leurs petites querelles de mots, il n'y a rien. Ils ressemblent à des voyageurs qui compteraient et examineraient un à un tous les arbres d'une forêt, et s'en reviendraient sans avoir vu la forêt. Si les faits n'ont de valeur qu'à cause des idées qu'ils suggèrent, expriment ou prouvent, les textes, eux, n'ont de valeur qu'à cause des vues d'ensemble auxquelles ils peuvent servir de soutiens. Et lors même que ces vues d'ensemble, imaginées d'ordinaire comme des hypothèses à vérifier, seraient fausses dans leur généralité, elles ne laisseraient pas de mettre en saillie des idées subsidiaires, des idées de côté, si je puis ainsi dire, qui sont justes et qui n'auraient jamais été trouvées autrement. Il y a des erreurs qui sont plus fécondes en vérités que des vérités elles-mêmes. Les constructions auxquelles un homme de science et d'esprit a consacré le meilleur de ses efforts, en supposant qu'elles doivent être rejetées en bloc, ne laissent pas d'influer sur l'exégèse elle-même et de lui faire acquérir, à elle et à la science, mainte vérité de détail dont il est probable qu'on ne se fût pas douté sans cela. Ce n'est pas ici le lieu de montrer qu'il en est bien ainsi pour la biographie que nous présente Plumptre. Mais c'est là son excuse, s'il en a besoin ; car c'est, dans tous les cas, son mérite, s'il n'en a pas d'autre.

CHAPITRE III.

L'ECCLÉSIASTE ET HÉRACLITE (PFLEIDERER).

Ce n'est pas une construction du genre de celle de Plumptre qu'a tentée le plus récent champion du caractère hellénisant de l'Ecclésiaste : Edmond Pfleiderer a publié, en 1886, un ouvrage sur la philosophie d'Héraclite (1), auquel il a ajouté, en guise d'appendice, une dissertation destinée à prouver l'influence que le philosophe d'Ephèse a, d'après lui, exercée sur Kohelet. Il ne s'agit plus de stoïcisme ni d'épicurisme : Pfleiderer pense que toute tentative d'établir entre ces systèmes et Kohelet un lien de dépendance est fausse, absurde, d'ores et déjà réfutée. Il n'estime pas que ces épithètes ou d'autres analogues puissent raisonnablement être appliquées à son essai tout nouveau de substituer à l'inspiration de Zénon et d'Epicure l'ascendant d'Héraclite. Ecoutons-le.

(1) *Die Philosophie des Heraklit von Ephesus im Lichte der Mysterienidee*, von Dr. Edmund Pfleiderer, prof. der Philosophie in Tübingen. Berlin., Georg. Reimer, 1886.

L'Ecclésiaste, dit Pfleiderer, date, d'après les résultats les plus récents de la critique de l'Ancien Testament, ou bien de la fin de l'époque perse, ou bien de l'époque des Ptolémées. Dans le premier cas, une influence de l'épicurisme et du stoïcisme serait chronologiquement exclue, cela va sans dire ; dans le second, elle serait chronologiquement possible. Mais, pour moi, Pfleiderer, avocat d'Héraclite, cette question est peu importante, puisque, en tout état de cause, Kohelet serait plus récent qu'Héraclite de un à trois siècles : on sait que le livre d'Héraclite se répandit avec beaucoup de rapidité vers l'an 477 avant Jésus-Christ. Il n'y a rien d'impossible à ce qu'un Juif, épris de sagesse et de connaissance, ait pu, en Palestine, connaître un livre grec hautement célébré, lu et relu partout, un livre qui venait d'Ephèse et qui était en vogue non pas seulement en Grèce, mais dans toute l'Asie Mineure et en Egypte. Au reste, ne savons-nous pas, par le rapport du péripatéticien Cléarque, qu'Aristote déjà, pendant son séjour en Asie Mineure (348-345) a rencontré là un Juif cultivé dont il nous est dit qu' « il était hellénique non seulement par le langage, mais par l'âme (1)? »

Pfleiderer fait observer que la vie et la mort (spécialement la mort) constituent pour Kohelet le point où se concentrent toutes ses pensées et qui revient toujours dans ses développements les plus divers, les plus con-

(1) Cf. notre Introduction, p. 46-48.

tradictoires même. Aucun autre écrivain de l'Ancien Testament n'est tourmenté à ce degré par la question de la mort. Il est certain que l'évolution immanente de la pensée hébraïque pouvait pousser un Israélite sérieux à de pareilles recherches, à de semblables méditations. Mais s'il se trouvait une fois parvenu à ce point, s'il s'épuisait à lutter en vain avec l'antique énigme dont il ne découvrait pas le secret, quoi de plus naturel de sa part, puisqu'il ne trouvait rien à domicile, que de chercher secours auprès de la sagesse étrangère, dans les livres de philosophie grecque qui lui étaient accessibles? De tous les systèmes de philosophie grecque, aucun ne pouvait, pour un Juif dans cet état d'âme et d'esprit, être aussi important, aussi intéressant, aussi plein d'espoir et de promesse que celui d'Héraclite. Ce philosophe, tel que Pfleiderer se le représente, partait précisément du même scandale que l'auteur de l'Ecclésiaste, savoir l'antithèse de la vie et de la mort, et il s'évertuait à résoudre le problème inquiétant par de magnifiques spéculations aboutissant à une grandiose théodicée.

Pfleiderer fait plusieurs rapprochements de détail entre des sentences de l'Ecclésiaste et des fragments d'Héraclite. Par exemple, l'Ecclésiaste dit : « Il n'y a point sur la terre d'homme juste qui fasse le bien et qui ne pèche jamais... Voici ce que mon âme cherche encore et ce que je n'ai point trouvé. J'ai trouvé un homme entre mille, mais je n'ai pas trouvé une femme entre toutes les femmes (VII, 20, 28). » Héraclite avait dit : « Ceux qui cherchent de l'or doivent enlever

beaucoup de terre pour trouver peu (Frag. 8) (1). » ...« Un seul vaut pour moi mille, s'il est excellent (Frag. 113) (2). »

Mais ce n'est pas sur ces remarques de détail que Pfleiderer — et il n'a pas tort — fait le plus de fond pour établir sa thèse. Le rôle qu'il attribue à Héraclite, dans la formation de la pensée de Kohelet, est surtout prouvé à ses yeux par le contenu du chapitre I et du chapitre III. Ces deux chapitres, si je puis ainsi parler, *héraclitisent* à un extraordinaire degré, d'après Pfleiderer.

Commençons par le chapitre I.

Une simple lecture de ce chapitre, du moins jusque vers le verset 12, suffit à tout lecteur quelque peu familiarisé avec la philosophie d'Héraclite, pour apercevoir une frappante analogie entre les doctrines de Kohelet et les théories de l'Ephésien. Mais l'analogie grandit et se précise, si on examine dans le détail.

Verset 5. *Le soleil se lève, le soleil se couche; il soupire après le lieu d'où il se lève de nouveau.* — Que signifie l'expression si étonnante et, dans ce contexte, si singulière : *il soupire?* Le mot ainsi traduit (3) signifie proprement *soufflant*, *haletant*. La meilleure façon

(1) Je cite les fragments d'Héraclite d'après l'édition de Bywater. Oxford, 1877.

(2) Semblablement, la locution תרתי בלבי, que l'on rencontre dans Eccl., II, 13, est, d'après notre critique, la traduction littérale de ces deux mots d'Héraclite : ἐδιζησάμην ἐμωυτόν (f. 80), « je recherchai en moi-même, » c'est-à-dire, je ne m'en allai pas vers d'autres pour acquérir de la science, je m'en tins à moi-même.

(3) שואף.

de l'expliquer, c'est d'y voir un écho de l'expression favorite d'Héraclite ἀναθυμίασις par laquelle il désigne le soleil du matin qui sort de l'eau (1).

Verset 6. *Le vent se dirige vers le midi, tourne vers le nord, puis il tourne encore, et reprend les mêmes circuits.* — Dans le verset 6, qui décrit le cours du vent, le verbe סבב revient quatre fois. Pareillement, dans ce même verset 6 et aussi dans le verset 7, nous trouvons le verbe שוב. Nous avons, par là, *six* fois exprimée, une des notions fondamentales d'Héraclite, qu'il désignait par le terme de τροπή ou de παλίντροπος. Il y a même ceci de curieux, c'est que, au verset 6, on trouve le verbe סבב répété par emphase : סובב סבב. Cette locution ne peut être qu'une traduction littérale de l'expression d'Héraclite παλίντροπος.

Verset 7. *Tous les fleuves vont à la mer, et la mer n'est point remplie; ils continuent à aller vers le lieu où ils se dirigent.* — Ce verset 7 non seulement fait allusion à la doctrine générale qu'Héraclite professait sur les changements, les vicissitudes (2) des éléments, mais il rappelle d'une façon toute particulière le fragment suivant du philosophe d'Ephèse : *La mer est vidée et mesurée d'après le même rapport qui existait auparavant.*

Verset 8. *Toutes choses sont en révolution au delà de ce qu'on peut dire; l'œil ne se rassasie pas de voir, et l'oreille ne se lasse pas d'entendre.* — Ces mots : « *Tout*

(1) Ἀναθυμίασις signifie exhalaison, évaporation. Ἀναθυμίαω = s'exhaler, s'élever en vapeur.

(2) Ἀμοιβή.

est en révolution, en rotation (1) » ne reproduisent-ils pas le πάντα ῥεῖ de l'Ephésien ou encore son πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει?

VERSET 9, enfin. *Ce qui a été, c'est ce qui sera, et ce qui s'est fait, c'est ce qui se fera; il n'y a rien de nouveau sous le soleil.* — Tel est le résultat de ce perpétuel écoulement circulaire du passé, du présent et de l'avenir, quoique la courte mémoire des hommes s'y trompe et croie reconnaître çà et là du nouveau. — *S'il est une chose dont on dise : Vois ceci, c'est nouveau! Cette chose existait déjà dans les siècles qui nous ont précédés* (v. 10). — Cette pensée tenait fort à cœur à Kohelet, car il la répète en maints passages (2). Mais c'est la doctrine d'Héraclite qui a dit par exemple : « *Le monde a toujours été, est et sera le même* (3). »

Passons maintenant au chapitre III.

Ce chapitre expose la relativité universelle de tout ce qui est sur la terre. A chaque objet, à chaque *chose* — pour employer l'expression la plus générale — succède toujours immanquablement son contraire. Or, c'est là une des doctrines favorites d'Héraclite.

Cette table d'antithèses, qui constitue la première partie du chapitre III de l'Ecclésiaste, paraît étrange au premier coup d'œil. Tout lecteur non prévenu ne peut manquer d'y voir quelque chose de bizarre, comme un certain ἄτοπον à l'intérieur de la littérature hébraïque.

(1) C'est là, d'après Pfleiderer, le sens des mots כל־הדברים יגעים.
(2) II, 16; III, 15; VI, 10, etc.
(3) ...Κόσμος ὁ αὐτὸς .... ἦν ἀεὶ καὶ ἔστι καὶ ἔσται... (fr. 20).

L'explication de cette particularité est aisément et excellemment fournie par l'influence d'Héraclite.

VERSET 1. *Il y a un temps pour tout, un temps pour toute chose sous les cieux.* — Ce sont presque les expressions d'Héraclite τάξις καὶ χρόνος ὡρισμένος, ou encore μέτρον, cette mesure de tout ce qui est.

Au verset 2, la liste des antithèses (que l'auteur énumère suivant une arithmétique incontestablement hébraïque, dans la formule de *deux* fois *sept* antithèses), s'ouvre par l'opposition fondamentale de naître ou vivre et mourir. « *Il y a un temps pour naître et un temps pour mourir.* » C'est là une des catégories favorites de la pensée d'Héraclite, avec lequel Kohelet partage dès le début la préoccupation du problème capital que constitue le contraste de la vie et de la mort.

Il faut de même remarquer qu'au verset 8 de notre chapitre III, la série des antithèses finit par une autre formule antithétique familière à Héraclite : « *Il y a un temps pour la guerre et un temps pour la paix.* » En ce qui concerne ce dernier verset, les exégètes remarquent avec raison que parmi les quatorze antithèses, c'est la seule qui soit faite au moyen de *substantifs* (guerre, paix), tandis que, l'expression, dans les autres antithèses, est toujours verbale (naître, mourir, planter, etc.). Pourquoi n'avons-nous pas des verbes dans le verset 8, au lieu des substantifs *guerre* et *paix?* Cela ne se comprend que si nous voyons dans ce verset 8 une inspiration directement puisée dans la philosophie d'Héraclite. Chez celui-ci, la guerre et la paix figurent couramment, comme substantifs, dans un sens éminent,

exceptionnel, en vérité presque comme des hypostases personnifiées (1).

Il y a plus. Au bon milieu de la table des antithèses, nous rencontrons une phrase singulière. Verset 5 : *Il y a un temps pour lancer des pierres et un temps pour ramasser des pierres.* « Déjà lorsque j'étais un écolier, nous avoue Pfleiderer, cela me paraissait fort comique. Et même maintenant, continue l'écolier de jadis devenu professeur, même maintenant je constate que les meilleurs commentaires, comme par exemple celui de Hitzig revu par Nowack et publié en 1883, ne savent que faire de ces mots. Les uns pensent qu'il s'agit de la lapidation, ce mode hébraïque d'exécuter les condamnés. D'autres, comme Nowack, prétendent qu'il y a là une allusion à la prédiction du livre des Rois : « *Vous frapperez toutes les villes fortes et toutes les villes d'élite, vous abattrez tous les bons arbres, vous boucherez toutes les sources d'eau, et vous ruinerez avec des pierres tous les meilleurs champs* (2 Rois, III, 19). » Tout cela est assez extraordinaire. Il est bien difficile d'admettre de pareilles explications. Que viendrait faire dans le contexte ce verset 5, ainsi interprété? Quel lien aurait-il avec ce qui précède et ce qui suit? Remarquez que la fonction de ramasser et de lancer des pierres doit être, d'après le contexte, une fonction fréquemment accomplie, une fonction régulière. Car il s'agit dans tous ces versets d'événements, d'actions qui se produisent chaque jour. »

(1) Exemple : Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς (fr. 44).

Voici donc la conjecture de Pfleiderer : nous avons dans ce passage de l'Ecclésiaste une réminiscence de l'une des paroles les plus obscures d'Héraclite, du fameux fragment : αἰὼν παῖς ἐστι παίζων πεσσεύων συνδιαφερόμενος. Le temps est un enfant qui joue (παίζων). Et à quel jeu? C'est ce qu'indique πεσσεύων. Le verbe πεσσεύω signifie jouer à une espèce de trictrac sur un damier marqué de plusieurs lignes dont il faut écarter ou rapprocher les jetons. Quant à συνδιαφερόμενος, on ne sait pas trop ce qu'il veut dire. Pfleiderer pense que les pierres dont parle l'Ecclésiaste sont tout bonnement les jetons du trictrac. Lancer et rassembler les pierres, c'est-à-dire les jetons, peut être regardé comme une double fonction régulière au jeu du trictrac : les jetons sont d'abord placés, jetés à différents endroits et ensuite, quand le jeu est fini, rassemblés pour servir une autre fois.

Ou bien — et ici Pfleiderer est plus que subtil — ces expressions, ramasser des pierres et lancer des pierres, ont été inspirées à Kohelet par le participe obscur συνδιαφερόμενος. Notez bien, en effet, que d'une part συμφέρειν signifie ramasser, d'autre part διαφέρειν signifie jeter çà et là. Dans le composé συν δια φερόμενος, Kohelet aura vu l'expression condensée de ces deux actions : ramasser et jeter.

Il faut observer que le jeu du trictrac constitue une occupation habituelle, souvent répétée — du moins par les amateurs de ce jeu (et Pfleiderer n'hésite pas à affirmer que les Juifs l'aimaient beaucoup et le pratiquaient de même). L'interprétation de Pfleiderer s'ac-

commoderait donc de la façon la plus frappante avec les autres antithèses qui précèdent et qui suivent le verset 5. Entre le rire et la danse d'une part (v. 4), et les embrassements du verset 5[b] d'autre part, le jeu du trictrac se trouve situé d'une façon tout à fait normale (5[a]). Enfin, au milieu même de la table qui commence par l'antithèse *vie-mort*, pour finir par l'antithèse *guerre-paix*, il est tout naturel de trouver le jeu du trictrac qui est comme un raccourci de la vie et de la guerre avec leurs luttes et leurs combats, jusqu'à ce que tout finisse avec la mort ou avec la paix, et que le pessimiste s'écrie : « La farce est jouée! »

Au verset 11 du chapitre III, nous lisons : « *Dieu a fait toute chose belle en son temps; même il a mis dans leur cœur l'éternité; mais sans que l'homme puisse, à cause de cela, saisir l'œuvre que Dieu fait du commencement jusqu'à la fin.* »

Qu'est-ce que ces paroles peuvent bien signifier, se demande Pfleiderer?

Un scoliaste de l'Iliade dit quelque part que les guerres et les combats nous paraissent, à nous, épouvantables, mais que pour Dieu il n'y a rien là d'épouvantable, car il sait ramener tout à l'harmonie. Et le scoliaste continue en citant Héraclite qui a dit : « *Pour Dieu tout est beau et bon et juste, mais les hommes ont conçu certaines choses comme injustes, d'autres comme justes* (Fr. 61). » Nous n'avons aucun motif, affirme Pfleiderer, pour douter que cette parole d'Héraclite appartienne réellement à un contexte tel que celui qu'indique le scoliaste, je veux dire pour douter que

cette déclaration se rattache à d'autres déclarations relatives à la guerre et aux combats. La suite des pensées est donc chez Héraclite identiquement la même que chez Kohelet : d'une sentence relative à la guerre, les deux auteurs passent à l'assertion que pour Dieu tout est beau, comme dit le païen, ou que Dieu a fait toutes choses belles en leur temps, suivant l'expression qui, naturellement, vient plus volontiers sous la plume de l'Hébreu.

N'oublions pas de remarquer ce mot יפה, *beau*, du verset 11. Ce mot a un aspect tout à fait étranger, exotique. Non pas évidemment que Pfleiderer tienne le mot יפה lui-même en tant que *mot* pour un inconnu dans la langue hébraïque. Mais l'emploi de ce mot dans ce contexte l'étonne. On s'attendrait à ce que l'auteur se serve du mot *bon* plutôt que du mot *beau*. La Genèse se sert du mot *bon* : « *Dieu vit tout ce qu'il avait fait, et voici, cela était très bon* (Gen., I, 31). » Si Kohelet a employé l'adjectif *beau*, cela s'explique de la façon la plus simple par l'influence des mots d'Héraclite τῷ θεῷ καλὰ πάντα.

Enfin, après la pensée exprimée aux versets 11 et 14 que Dieu a tout bien fait, le verset 16 passe à la déclaration : « *J'ai vu, sous le soleil, qu'au lieu établi pour juger il y a de la méchanceté, et qu'au lieu établi pour la justice il y a de la méchanceté.* » Ces paroles sont absolument analogues aux déclarations d'Héraclite qui, après avoir dit : « *Pour Dieu tout est beau et bon et juste,* » ajoute : « *Mais les hommes ont conçu certaines choses comme injustes, d'autres comme justes.* »

Que signifie le mot עלם au verset 11? Avec Nowack, Pfleiderer repousse le changement de vocalisation proposé par Hitzig, qui donne un sens, selon eux, inadmissible (sagesse, science, intelligence). Le mot, surtout dans un contexte, où immédiatement auparavant le vocable עת se trouve trente fois répété, ne peut avoir qu'une signification temporelle, il signifie simplement *éternité*, non pas évidemment dans un sens strictement métaphysique, mais tout simplement dans le sens d'une durée qui s'étend incomparablement loin dans le passé et l'avenir. Seulement, comment Kohelet en vient-il à dire que Dieu a mis l'éternité dans le cœur de l'homme? Qu'est-ce que cela peut bien signifier? Nous avons devant nous, dit Pfleiderer, le pendant hébraïque d'une notion fondamentale d'Héraclite, la notion du αἰών, qui se trouvait déjà dans le verset 5 du chapitre III, interprété d'après un passage d'Héraclite. — On sait que l'αἰών est une notion qui revient très souvent chez Héraclite et dans le cadre immense de laquelle il sait trouver l'égalisation harmonique de tous les contrastes et de toutes les dissonances du monde. Kohelet veut dire, soit qu'il se rattache ou non directement à ce mot αἰών, qu'il traduit par עלם : « Servez-vous de la raison commune pour vous élever de l'actualité de l'instant présent au point de vue supérieur, qui embrasse ensemble passé et futur; étendez votre regard particulier empiriquement borné (ἰδίη φρόνησις), qui a coutume de s'attacher à la motte de terre et au moment actuel; étendez-le, ce regard, à la généralité des choses, c'est-à-dire à la totalité du temps et à la totalité de l'espace, vous

arriverez à une connaissance de l'harmonie invisible dans laquelle toutes les anthithèses et toutes les oppositions de la réalité banale se sont évanouies ; alors vous verrez aussi avec l'œil de Dieu que tout est beau et bien et juste ». C'est ce que Spinoza appelait *contemplatio sub specie aeternitatis sive universi.*

Mais Kohelet ne reproduit pas purement et simplement Héraclite. Il repousse l'orgueil scientifique du philosophe d'Ephèse. Sans doute, Dieu a fait toute chose belle en son temps (v. 11), et tout ce que Dieu fait durera toujours ; il n'y a rien à y ajouter et rien à en retrancher (v. 14). Et en outre (גם), il est exact que Dieu a donné à l'homme la capacité d'une telle contemplation de l'éternité, le pouvoir de regarder au loin et de rassembler en esprit les diverses époques et les différents lieux. Mais à quoi cela sert-il? Avec tout cela, l'homme ne réussit pas à embrasser le tout depuis le commencement jusqu'à la fin (XI, 5 ; cf. VIII, 17 ; VII, 23, 24). Kohelet se rattache ici de la façon la plus étroite à l'auteur de Job qui, en maints endroits, insiste sur le profond abîme qui sépare la vraie science, la toute-science divine et la plus haute connaissance humaine, qui n'est qu'un petit fragment (Job, XI, 7 ; XXVIII, 21 ; XLII, 3). La polémique de Kohelet, — car il est visible qu'il y a chez lui de la polémique, — non seulement n'est pas dirigée contre l'auteur de Job, qui pense comme lui, mais elle ne peut se rapporter à aucun représentant du point de vue hébraïque de l'Ancien Testament. Elle ne peut s'adresser qu'à l'orgueil païen, à la vanité païenne du savoir. Héraclite avait affirmé qu'il

savait tout, qu'il possédait cette sagesse qui consiste à connaître la γνώμη, laquelle conduit tout (1). Il s'était exprimé comme s'il prétendait jouir de la science du plan divin. Combien de telles assertions devaient paraître choquantes à un Hébreu dont l'état d'âme était analogue à celui de Job! Se servant des termes mêmes de ce dernier, Kohelet aurait pu, sans faire autre chose qu'exprimer exactement sa pensée, représenter Héraclite apostrophé par Jéhovah en ces mots :

« Où étais-tu, quand je fondais la terre ?...
Dis-le, si tu as de l'intelligence.
Qui en a fixé les dimensions, le sais-tu ? etc... (2). »

Le vol philosophique dans ces hauteurs de l'éther, où toutes les antithèses s'évanouissent, où toutes les énigmes se résolvent, devait donc apparaître à l'auteur de l'Ecclésiaste comme un vol d'Icare (3), orgueilleux et absurde, tandis que, de son côté, il estimait que, pour être dans le vrai et pour obéir au devoir, à la conscience, il fallait savoir se borner dans ses ambitions intellectuelles et se contenter de ce qui est assigné aux hommes comme leur sort et leur héritage.

Telles sont, en gros, les vues que Pfleiderer exposait en 1886. Il n'a pas réussi à conquérir beaucoup d'adhésions. Les critiques qui ont annoncé et apprécié son

(1) Fr. 19.
(2) XXXVIII, 4-5.
(3) L'auteur de l'Ecclésiaste connaissait-il Icare? demandera-t-on... Pourquoi pas, s'il avait lu Héraclite!

ouvrage dans les journaux se sont montrés peu favorables à la nouvelle théorie. Chose curieuse! tandis que Pfleiderer s'était attendu à rencontrer du côté *théologique* le plus d'opposition, c'est au contraire chez les *philosophes*, ses collègues, qu'il a trouvé la plus grande hostilité. Dans les *Archives pour l'histoire de la philosophie*, de 1887, Hermann Diels a pris Pfleiderer à partie. Et comme les Allemands n'y vont pas par quatre chemins, et aiment assez, quand il s'agit de leurs confrères, appeler

...Un chat un chat et Rollet un fripon,

Hermann Diels a déclaré que non seulement Pfleiderer avait mal traité la question, mais qu'il ne possédait pas dans son esprit les ressources intellectuelles nécessaires pour la bien traiter.

Tout dernièrement, dans le camp théologique, Paul Menzel a publié une brochure de soixante et dix pages, intitulée : *L'influence grecque sur l'Ecclésiaste et la Sapience*. Il se prononce, lui aussi, énergiquement contre Héraclite et Pfleiderer.

Et à bon droit. En parcourant les assertions de Pfleiderer, le lecteur a pu trouver déjà qu'elles étaient loin d'être de nature à emporter la conviction. A vrai dire, la condensation ne leur est pas favorable. Et la sincérité m'oblige à avouer que les vues de Pfleiderer, exposées par Pfleiderer lui-même, ont bien plus grand air et font bien plus d'effet que dans le résumé que j'en ai présenté. Mais, s'il y a là un éloge pour le talent et l'habi-

leté de Pfleiderer, il y a en même temps une critique de ses théories. Les théories sont suspectes, qui ne réussissent à avoir l'air quelque peu plausible que dans les termes soigneusement choisis et calculés où les ont enfermées leurs premiers auteurs, que sous le jour et la lumière dont il a plu à ceux-ci de les environner. Le lecteur se méfie de ces systèmes qui cessent de lui paraître vraisemblables dès qu'il entreprend de se les exposer à lui-même dans son propre langage.

Il serait superflu de reprendre par le détail chacun des rapprochements cités, pour en montrer le peu de valeur concluante. Bornons-nous à quelques remarques relatives aux chapitres I et III, qui sont la base même sur laquelle s'appuie la thèse de Pfleiderer.

Quant au chapitre I, le thème de ce chapitre est si général que, *a priori*, il n'y a aucune raison pour admettre une dépendance mutuelle entre l'auteur de ce chapitre et tel autre écrivain, quel qu'il soit, qui aurait traité ce même thème. La rapidité, la vanité, la fugacité des phénomènes sensibles avec lesquels nous entrons en contact pendant notre vie au sein de l'univers! mais c'est là un sujet si général, si voisin de tout le monde, si facile à trouver, qu'on peut fort bien s'imaginer qu'aujourd'hui encore quelqu'un puisse se sentir poussé à l'exposer poétiquement ou philosophiquement, sans même avoir lu Kohelet ou Héraclite. Et, en vérité, ce thème du chapitre I de l'Ecclésiaste est si universel qu'il y a lieu de se demander s'il n'a pas été traité avec plus ou moins de détails dans toutes les littératures populaires qui ont existé et qui existent « sous le soleil! »

Il est donc tout à fait faux de prendre n'importe quel écrivain favori appartenant à n'importe quelle nation, et sous prétexte qu'il a traité de la vanité des choses humaines, de vouloir conclure que Kohelet n'est que son plagiaire ou son imitateur. Hélas ! que de gens, à ce compte, Kohelet se trouverait avoir imités ! C'est pourtant ainsi qu'ont procédé Tyler, Plumptre, Kleinert, Pfleiderer. Ils s'en sont allés les uns vers le stoïcisme, l'autre vers l'Egypte, l'autre vers Héraclite ! Et qui nous empêcherait, nous, si la fantaisie nous en prenait, de nous emparer de la légende de Kisagotami, ainsi que le remarque Paul Menzel, et de démêler dans le chapitre I de l'Ecclésiaste un écho de la doctrine bouddhiste ? Les bouddhistes se plaignent si fréquemment de la brièveté et de l'inanité de la vie ! Ils emploient des images si semblables à celles de l'Ecclésiaste ! Ils exposent une doctrine des cycles si analogue à celle que professent Kohelet et les stoïciens ! Mais non, laissons les bouddhistes tranquilles, et quant aux épicuriens, quant aux stoïciens, quant à Héraclite, envoyons-les tenir ensemble compagnie aux bouddhistes dans ce repos.

C'est probablement la table des antithèses du chapitre III qui a conduit Pfleiderer à son hypothèse sur l'influence d'Héraclite. Mais est-il bien vrai que cette « table » soit si extraordinaire, si bizarre, si inouïe qu'on veut bien le dire, qu'elle constitue un tel ἄτοπον dans la littérature hébraïque, comme l'affirme Pfleiderer? Certainement non, pour peu que l'on réfléchisse à ce que nous disions tout à l'heure : les déclarations rela-

tives à la fuite rapide et au changement des choses en général sont communes aux nations les plus différentes. Pour une sorte de poète-philosophe qui veut exposer d'une façon vive et saisissante l'éternelle transformation de l'univers, quoi de plus naturel, de plus simple, de plus spontané, si j'ose dire, que des antithèses du genre de celles que renferme le chapitre III de l'Ecclésiaste? Tant vaudrait affirmer que la table des oppositions de Pythagore est, elle aussi, un *Atopon* dans la littérature grecque! Mais encore pourrait-on, à la rigueur, comme le dit fort bien Paul Menzel, admettre l'hypothèse de Pfleiderer, la supposition d'une influence d'Héraclite sur l'Ecclésiaste, dans le chapitre III, si les phrases de Kohelet et les fragments d'Héraclite s'accordaient, s'harmonisaient, se recouvraient réellement dans leur essence. Au contraire, Pfleiderer lui-même avoue que la table des antithèses, dans Kohelet, a une tout autre tendance que les antithèses d'Héraclite. Eh bien alors! quel prétexte reste-t-il pour maintenir un lien de dépendance entre l'Ecclésiaste et Héraclite? Pourtant, soyons en veine de concessions! Admettons cette dépendance, — à une condition toutefois, c'est que véritablement, chez Héraclite, toutes les antithèses de l'Ecclésiaste se retrouvent. Toutes? c'est encore trop dire! — qu'une partie seulement des antithèses de Kohelet figurent ensemble, réunies comme table d'oppositions, chez Héraclite. Hélas! cela même n'est pas! Mais tout simplement parce que l'opposition *vie-mort* ouvre la table des antithèses en Kohelet, et que l'opposition *guerre-paix* la ferme, et que les oppositions de *vie-mort*, *guerre-*

paix, jouent un rôle prétendu principal chez Héraclite, tout simplement pour cette fragile raison, Pfleiderer émet cette énorme et tranquille affirmation que la table des antithèses en Kohelet est mot à mot empruntée à Héraclite !

Je me rappelle bien qu'il y a, au milieu de la table, une antithèse sur laquelle notre critique allemand fait grand fond, celle du verset 5 : *Il y a un temps pour lancer des pierres et un temps pour ramasser des pierres...* Oui, si cette unique preuve de Pfleiderer se trouvait exacte ! L'exégèse de l'Ecclésiaste serait fixée au sujet d'un passage très difficile, et l'imitation d'Héraclite par Kohelet solidement établie. Mais la preuve est caduque. Car, d'après Pfleiderer lui-même, il faudrait admettre que Kohelet a bien utilisé, dans le verset III, 5, un passage d'Héraclite, mais qu'il l'a utilisé... en le comprenant tout de travers ! Et, quant au participe συνδιαφερόμενος, qui se trouve finalement porter presque tout le poids de la preuve, il ne se trouve pas dans le texte d'Héraclite avant Lucien. Lucien est le premier qui l'y mette. Et il est fort douteux que l'addition ne soit pas de son cru.

En résumé, Pfleiderer n'a pas démontré sa thèse, pas plus que Tyler et Plumptre. Mais il me semble qu'il y a une chose que ces critiques sagaces et ingénieux ont démontrée, et une conclusion, au moins, que nous pouvons retirer de cet examen assez complet quoique rapide des interprétations hellénistiques de l'Ecclésiaste, c'est l'impossibilité de prouver, d'une manière satisfaisante,

la réalité d'une influence grecque subie par Kohelet. Si l'auteur de l'Ecclésiaste a subi l'influence grecque, il l'a sans doute trop peu subie pour qu'il soit bien possible de la reconnaître sûrement, de la mettre hors de doute, et d'en regarder l'affirmation comme une vérité scientifiquement établie.

Laissons donc là le canon hébreu de l'Ancien Testament, où rien ne semble appartenir à la tendance judéo-hellénique, et qui, par suite, n'éclaire d'aucune lumière les origines de la philosophie judéo-alexandrine, et tournons-nous vers le canon grec.

SECONDE PARTIE

L'ANCIEN TESTAMENT — CANON GREC

Il va de soi qu'il n'est question ici du canon grec de l'Ancien Testament que dans la mesure où ce canon grec diffère du canon hébreu. Ce que le canon grec et le canon hébreu ont en commun appartient naturellement à notre première partie : le canon hébreu. Ce que le canon grec a de spécial, et ce qui, par suite, forme les deux divisions de notre seconde partie, c'est :

1° La traduction des Septante.

2° Les additions apocryphes qui se trouvent dans le recueil grec des livres juifs sacrés.

CHAPITRE PREMIER.

LA TRADUCTION DES SEPTANTE.

La version des Septante est l'ouvrage le plus ancien d'origine incontestablement alexandrine que nous possédions. A vrai dire, il serait plus correct de désigner cet ouvrage comme une série d'ouvrages, car plusieurs mains y ont travaillé, et c'est à des époques successives que ses diverses portions ont été traduites.

Est-il vrai que cette version des Septante offre déjà des traces certaines de spéculations philosophiques inspirées par l'hellénisme? Dans une version qui serait strictement exacte, il n'y aurait pas de place, à coup sûr, pour les vues particulières aux traducteurs. Mais la version des Septante est loin d'être stricte. La question posée pouvait donc être soulevée. Toutefois il convient de se rappeler que, même dans la traduction la plus libre, on ne doit pas s'attendre à trouver autre chose et plus que des indices obscurs du *Credo* philosophique des traducteurs.

On sait que la version des Septante ne traduit pas toujours le texte d'une manière conforme au sens que les

Masorèthes lui attribuent. Dans plusieurs passages on rencontre certains changements d'un caractère tel qu'on ne peut alléguer, pour en rendre compte, ni l'incurie ou l'ignorance des traducteurs, ni l'usage d'un texte différent du nôtre. On dirait qu'on est en présence d'adaptations intentionnelles des Ecritures à des opinions modernes et hellénistiques.

I

C'est bien là l'opinion de Gfrörer (1) qui atteint ses conclusions par une méthode aisée et rapide. Il montre, très correctement, par un certain nombre de citations. que les traducteurs ne croyaient pas que Dieu pût être perçu par l'œil physique. Cette thèse, interprétée, signifie : « Ils écartaient absolument le Dieu suprême du monde visible. » Mais cette thèse est en contradiction avec les données de l'Ancien Testament qui fait intervenir Dieu partout dans le monde. Et nous savons que les Juifs en Egypte, aussi bien que leurs frères en Asie, étaient demeurés fidèles à la stricte foi en la révélation, en l'intervention incessante de Dieu dans l'univers et spécialement dans les destinées des Israélites. Par suite, les traducteurs de la Septante et les Juifs d'Egypte leurs contemporains se sont trouvés en présence d'une antinomie. Pour la résoudre, ils doivent donc avoir cru aux puissances divines (δυνάμεις) et aux êtres intermédiaires.

(1) *Kritische Geschichte des Urchristenthums. Philo und die jüdisch-alexandrinische Theosophie. II Abtheilung*, S. 8-17.

Le raisonnement ne semble pas dépourvu de valeur. La seule faute de Gfrörer est de ne pas suffisamment distinguer entre ces notions : explicitement professé, et cru implicitement. La croyance aux êtres intermédiaires est implicitement contenue dans la notion de Dieu qui se fait jour dans les particularités de la traduction des Septante, d'accord : cela ne veut pas dire que cette croyance aux puissances divines fût consciemment et distinctement affirmée par les Juifs Alexandrins de cette époque. Tout ce qu'il y a donc à retenir de l'argumentation de Gfrörer, c'est que la traduction des Septante contient les prémisses de la croyance aux êtres intermédiaires, si importante dans la philosophie judéo-alexandrine, si capitale dans le système de Philon. Mais c'est là un résultat d'assez de valeur pour qu'il convienne d'insister un peu, à notre tour, sur toutes ces idées.

Comment donc les Juifs Alexandrins sont-ils arrivés à se former leur notion du Logos?

Sans doute ils ont eu des auxiliaires extérieurs. D'un côté, il y a, dans l'Ancien Testament, ce que l'on peut appeler les antécédents hébraïques de la notion du Logos : la Parole de Dieu, l'Ange de l'Eternel, l'Esprit de Dieu ou Saint Esprit (1), la Sagesse enfin, notion

(1) On n'a guère coutume de citer l'Esprit de Dieu comme l'un des antécédents hébraïques du *Logos*. Cela s'explique. Généralement, ceux qui fouillent l'Ancien Testament pour y découvrir des traces, des préparations, des germes de la doctrine du Verbe, sont plus ou moins préoccupés de la doctrine chrétienne de la Trinité. Ils citent volontiers la Parole, l'Ange de l'Eternel, comme des précurseurs du Verbe, ou plutôt, comme des apparitions isolées du Dieu Fils à côté de Dieu le Père, et

qui a été si amplement développée dans la littérature gnomique. D'autre part, la philosophie grecque n'a pas ignoré la notion du Logos, bien qu'elle l'ait traitée à sa façon et dans un esprit très éloigné de l'esprit de l'Ancien Testament. Il suffit de rappeler le Logos d'Héraclite, le νοῦς d'Anaxagore, la théorie des idées de Platon, le Logos des stoïciens.

Toutefois, quoique ces antécédents hébraïques et helléniques aient joué un grand rôle dans la constitution de la doctrine du Logos, ils auraient été impuis-

ils réservent le Saint-Esprit ou l'Esprit de Dieu pour y voir le troisième Dieu de la Trinité, le Saint-Esprit. — Mais les historiens de la philosophie judéo-alexandrine n'ont pas à se placer au point de vue de la doctrine chrétienne de la Trinité. Il ne s'agit pas pour eux des rapports de l'ancienne alliance avec la nouvelle. Ils n'ont pas à commenter l'Ancien Testament à la lumière du Nouveau, à rechercher jusqu'à quel point le Nouveau Testament est contenu dans l'Ancien. Ils doivent se placer, pour ainsi dire, dans l'esprit des philosophes judéo-alexandrins, regarder, à travers leurs yeux, l'Ancien Testament, l'hébraïsme, et chercher à distinguer ce que eux, les Juifs alexandrins, pouvaient bien y trouver qui favorisât, autorisât, amplifiât leurs tendances. Eh bien! en ce qui concerne la notion du *Logos*, il est clair que tout ce qui tend à placer à côté de Dieu un être, personnel ou poétiquement personnifié (peu importe), de même essence que Dieu et cependant distinct de Dieu, tantôt identifié avec Dieu, tantôt séparé de Dieu, il est clair que tout cela pouvait et devait être envisagé par les Judéo-Alexandrins comme une légitimation de leur doctrine du *Logos*, il est clair que tout cela devait aider les Juifs Egyptiens à se former leur doctrine du Verbe. — Par là, nous sommes bien autorisés à considérer le Saint-Esprit comme un antécédent hébraïque du *Logos* alexandrin. Mais il y a plus. Nous verrons bientôt que l'Ecclésiastique et encore plus la Sapience identifient l'Esprit de Dieu avec la Sagesse, qui est un antécédent hébraïque du *Logos* et qui a été identifié par les Juifs Alexandrins avec le *Logos*. Ce n'est donc pas uniquement en vertu d'un raisonnement *a priori* que nous introduisons ici l'Esprit de Dieu comme antécédent du *Logos* judéo-alexandrin. Non. Nous avons les faits, les textes pour nous.

sants, s'il n'y avait pas eu dans l'esprit même des Juifs hellénistes, dans l'ensemble ou dans l'orientation de leurs conceptions religieuses comme une impulsion latente vers la théorie des êtres intermédiaires.

D'où vient cette cause interne, si je puis ainsi dire, de la doctrine judéo-alexandrine du Logos?

Il faut ici noter que le Dieu de l'Ancien Testament, comme le Dieu chrétien, comme tout Dieu digne de ce nom, est à la fois *transcendant* et *immanent*.

Il est transcendant. Les Israélites religieux croyaient avec une fermeté inébranlable à la création. La personnalité de Dieu était pour eux distincte du monde et élevée au-dessus du monde, lequel, devant son existence uniquement au *fiat* de la volonté divine, dépendait toujours de la même libre détermination divine pour la continuation de ses divers développements.

Mais, pour les auteurs de l'Ancien Testament, Dieu n'est pas seulement transcendant, il est aussi immanent. L'expérience spirituelle, religieuse qui leur révèle Dieu comme la volonté transcendante, comme l'autorité souveraine, le leur révèle aussi comme un Dieu qui parle à l'âme humaine *dans* l'âme humaine, et qui l'appelle à participer à sa propre vie. Par exemple, lorsque Dieu dit aux Israélites : « Vous serez saints, car je suis saint » (Lév., XI, 44), cet ordre émane d'une divinité infiniment élevée, infiniment imposante, et pourtant il atteste des relations étroites entre Dieu et l'homme ; il témoigne d'une intimité, — idéale peut-être, mais enfin possible en soi, — entre Dieu et l'homme. Les récits de l'Ancien Testament ne sont-ils pas une preuve his-

torique de la réalité de la communion intime entre Dieu et l'âme humaine ?

Donc, immanence et transcendance : voilà ce que l'on trouve sans cesse dans le recueil de l'Ancien Testament, aussi bien dans les prescriptions de la loi que dans les appels fervents de la prophétie, ou dans l'expansion lyrique des sentiments de l'âme pieuse.

Ces deux éléments opposés se font équilibre, et, dans leur combinaison, ils constituent la vraie idée de Dieu. Les Juifs, eux, rompirent l'équilibre. Ils exagérèrent leur monothéisme transcendant jusqu'à rendre impossible toute relation entre Dieu et l'homme, ou entre Dieu et l'univers. Ils firent de Dieu un être si démesurément élevé au-dessus du monde, qu'il ne pouvait, sans déchoir, entrer en rapports avec lui. La transcendance tua l'immanence.

Pourquoi donc les Juifs exagérèrent-ils à ce point la transcendance divine ?

Il faut bien, sans doute, qu'il y ait eu là un effet de leurs dispositions intimes. Il est incontestable que les Juifs, d'une manière générale, sont moins religieux, moins pieux que les Hébreux, dans le sens *spirituel* du mot. Certes, ils se préoccupent énormément de la loi et de ses prescriptions. Mais justement, par là même, ils se laissent gagner par le formalisme ; ils deviennent facilement et toujours plus étrangers à la communion vivante de l'âme avec son Dieu. Il va de soi qu'il y a des exceptions, et je les ferai aussi nombreuses qu'on voudra. Mais c'est bien là la tendance commune du judaïsme légaliste et formaliste. L'expérience religieuse, qui était

à la base même de l'affirmation de l'immanence divine chez les Hébreux, s'affaiblit, finit par manquer : l'affirmation elle-même diminue. Dieu devient toujours plus un maître relégué dans les profondeurs des cieux.

On objectera que ce système d'explication conviendrait peut-être pour des Juifs palestiniens, mais qu'il ne peut s'appliquer aux Juifs alexandrins. Les Juifs alexandrins, en effet, étaient moins formalistes que leurs compatriotes de Palestine. Or, justement ce sont eux qui ont le plus insisté sur cette transcendance divine ; ce sont eux qui ont le plus développé la théorie des êtres intermédiaires, du *Logos*, et il se peut même que ce soit par eux, sous leur influence, que les Juifs de Palestine aient été portés à ne pas laisser se perdre les germes de *Logos* que contenait l'hébraïsme et à les développer au contraire dans la faible mesure où ils les ont développés.

A cette observation, on peut répliquer que, sans doute, les Juifs alexandrins ont été moins esclaves de la lettre, moins enfermés dans des myriades de petites prescriptions minutieuses, étroites et ridicules ; mais que leur largeur d'esprit, leur indépendance d'allures ne découlent pas d'une vie religieuse plus intense. Elles proviennent du contact avec une civilisation telle que la civilisation hellénique, qui était aussi antipathique que possible aux réglementations asservissantes des rabbins de Palestine, mais qui n'en était pas plus pieuse pour cela, dans le sens *spirituel* du mot. De sorte qu'on serait peut-être bien fondé, malgré tout, à dire que l'affaiblissement de la vie spirituelle a été pour quelque

chose dans cette exagération de la transcendance divine.

Il est probable aussi que l'hellénisme a puissamment contribué à pousser les Juifs dans cette voie.

Assurément, la philosophie grecque a plus d'une fois mêlé, confondu le naturel et le divin, Dieu et le monde. Le panthéisme grec les a identifiés : c'a été en particulier le cas pour le stoïcisme. Mais ce n'a pas été le cas pour toute philosophie grecque. Par exemple, Platon avait reproché souvent aux poètes, surtout au premier d'entre eux, à Homère, d'égarer les jeunes intelligences en leur présentant les dieux revêtus de corps sensibles et animés de toutes les passions humaines. Pour enlever à leurs fables leur danger, il avait essayé de les expliquer d'une manière allégorique et de leur donner ainsi un sens philosophique. Ce procédé avait été adopté par les stoïciens ; il était devenu général dans les écoles philosophiques de la Grèce. Eh bien ! il est sûr que c'était là comme un mouvement de spiritualisation qui devait amener les Juifs à se faire des idées de plus en plus élevées, abstraites de la divinité ; en un mot, qui devait conduire les Juifs à tellement insister sur la transcendance, qu'il ne leur restât plus de place pour l'immanence.

Je viens de parler de Platon. Et que dire d'Aristote ? Aristote, on le sait, arrive à un premier moteur qui est et demeure immobile, à une cause motrice qui agit sans se mettre elle-même en mouvement. Le Dieu d'Aristote est un Dieu surabondamment transcendant. Dans ce théisme, toute communion de Dieu avec l'âme humaine, et par suite, de l'âme humaine avec Dieu, est impos-

sible. La vie religieuse, vraiment religieuse, est coupée dans ses racines mêmes ; car la vie religieuse ne subsiste qu'avec et par l'immanence, et la transcendance exagérée du Dieu d'Aristote lui interdit toute immanence. Il est certain que les Juifs qui rencontraient de pareilles théories appuyées d'un nom aussi célèbre, aussi honoré dans la philosophie grecque, que celui d'Aristote, devaient se sentir entraînés avec force à une conception de la divinité toujours plus orientée vers la transcendance (1).

Mais alors, comment concilier le sentiment religieux avec cette transcendance si exagérée qu'elle rend l'immanence impossible? Car enfin, si le sentiment religieux était affaibli, il n'était pourtant pas mort, entièrement disparu. Comment interpréter toute l'histoire du peuple élu, qui n'est qu'un dialogue, un drame entre Jéhovah

(1) Peut-être aussi, à côté de cette influence directe de l'hellénisme par sa philosophie, faut-il admettre une influence indirecte de l'hellénisme par sa religion. A parler d'une manière large et générale, la religion populaire, parmi les Grecs, était une religion de la nature. Non seulement chaque partie de la nature avait sa divinité propre, mais les dieux eux-mêmes étaient envisagés comme nés dans le cours de l'évolution nécessaire de l'univers. Ils n'étaient pas considérés comme placés au-dessus et à côté de la nature, mais ils étaient regardés comme des produits de la nature, qui n'étaient pas exempts de ses vicissitudes possibles. — Or, si la philosophie grecque, elle, a profondément influé sur les conceptions des Juifs, on ne peut peut-être pas en dire autant de la religion grecque, du moins si l'on entend par influence une influence directe, tendant à rendre l'objet qui subit l'action semblable à l'objet qui l'exerce. La religion grecque choquait et heurtait trop les idées religieuses monothéistes des Juifs. Ils ne pouvaient s'accommoder de ce polythéisme. Et plus le polythéisme grec mettait en saillie l'immanence divine, plus, par réaction, les Juifs devaient se sentir portés à insister sur la transcendance.

et les Hébreux? Et comment expliquer philosophiquement les rapports de Dieu avec le monde, l'existence du monde lui-même, la création, la Providence?

C'est ici que devait forcément se faire sentir à l'esprit des Juifs alexandrins la nécessité des êtres intermédiaires ou d'un être intermédiaire. Ainsi, la théorie du *Logos* est contenue logiquement dans la conception de Dieu, à laquelle arrivent les Judéo-Alexandrins. Une fois parvenus à cette notion de la divinité, du moment qu'ils ne renoncent pas à leur foi en la révélation, et qu'ils considèrent toujours l'Ancien Testament comme le livre des livres, inspiré par Dieu, il leur aurait suffi de pousser en avant pour parvenir au *Logos*. Mais si cette notion était indispensable aux Judéo-Alexandrins, s'il est permis de croire que le propre mouvement de leurs pensées les y aurait conduits ou aurait pu les y conduire, ils eurent néanmoins devant eux l'Ancien Testament d'un côté, et la philosophie grecque de l'autre, qui leur furent d'un grand secours. Dans l'Ancien Testament ils trouvèrent les termes même dont ils usèrent le plus pour désigner l'être intermédiaire, *sagesse*, *parole*, σοφία, λόγος. L'Ancien Testament leur fournit aussi, et par là même, une légitimation pour toutes leurs élucubrations postérieures. Et la philosophie hellénique vint enrichir cette notion d'un être intermédiaire de toutes les déterminations que les philosophes grecs avaient découvertes et raffinées. Ce fut, en un mot, la philosophie grecque qui leur servit à interpréter et à compléter l'Ancien Testament, et l'Ancien Testament leur parut renfermer en lui-même de quoi les

autoriser à faire un pareil emploi de la philosophie grecque (1).

Quand donc nous rencontrons dans le premier ouvrage juif notoirement alexandrin que nous possédions, j'entends le premier chronologiquement, cette tendance à l'exagération de la transcendance divine qui est la racine cachée de la luxuriante végétation des puissances et du *Logos*, nous sommes en droit de dire que cet écrit, la version des Septante, contient déjà explicitement du judéo-alexandrinisme, puisqu'il contient la conception judéo-alexandrine de Dieu, et renferme implicitement l'essence du judéo-alexandrinisme, puisqu'il renferme la source de la doctrine du Dieu second, du Verbe, etc...

A l'argumentation de Gfrörer, on a opposé les anges. « Il y avait pourtant des anges dans la croyance juive, et ces anges étaient les intermédiaires tout trouvés entre Dieu et les hommes. » L'objection ne porte guère. En soi, un ange, s'il n'est qu'un ange, ne peut être l'inter-

(1) On obtient le même résultat en ce qui concerne la méthode allégorique. Cette méthode était nécessaire aux Judéo-Alexandrins pour sortir de l'impasse où ils étaient engagés, c'est-à-dire pour concilier leur foi hébraïque et leur philosophie grecque. La logique de leur situation aurait pu suffire à la leur faire trouver. Toutefois, les Juifs rencontrèrent devant eux la philosophie grecque comme modèle et l'Ancien Testament comme justification et comme sanction. C'est la philosophie grecque qui leur inspira l'usage étendu qu'ils firent de cette méthode et les règles suivant lesquelles ils l'appliquèrent. C'est l'Ancien Testament qui leur fournit la légitimation de ces procédés à leurs yeux de croyants et leur persuada que c'était par le moyen même de leur foi hébraïque qu'ils mettaient leur foi hébraïque en harmonie avec les systèmes philosophiques de la Grèce.

médiaire demandé. Il ne peut servir de moyen terme entre Dieu et la création, parce qu'il fait lui-même partie de la création. Je ne dis pas que le problème posé par les Judéo-Alexandrins soit soluble, et qu'il soit aisé ou même possible de concevoir et de définir un être assez divin pour pouvoir entrer en rapports avec Dieu, et pourtant pas trop divin pour pouvoir entrer en rapports avec le monde. Mais l'insuffisance d'un ange pour répondre aux exigences du problème est par trop patente. Enfin et surtout, historiquement, les Judéo-Alexandrins ne se sont nullement contentés des anges, ce qu'ils auraient dû faire, et ce qu'ils auraient fait, sans doute, si les anges avaient pu les contenter. Ils ont eu recours aux puissances et au *Logos*.

Gfrörer a donc raison, à condition qu'on interprète son argumentation, et qu'on entoure ses conclusions de certaines réserves, ainsi que nous l'avons fait. Mais il est impossible de le suivre lorsqu'il cherche à déduire de deux passages (Es., IX, 6, et Ps. 109, 3) cette thèse : le Messie a été élevé, par les Septante, au rang d'une nature éternellement céleste. Cette assertion est, pour dire le moins, excessivement douteuse, et il faudrait un peu plus de démonstration pour avoir le droit d'affirmer l'identification du Messie avec le *Logos* dans les Septante. Gfrörer finit par avouer que les passages cités par lui ne sont peut-être pas suffisants à établir que les traducteurs eux-mêmes arrivèrent à cette identification ; mais alors, ce qu'il considère comme très possible et très probable, c'est que les lecteurs des Septante, longtemps avant l'époque du Christ, firent cette identification sur

toute la ligne. Pour nous, nous ne saurions aller même jusque là. Il nous faudrait une base plus sérieuse pour appuyer pareille conclusion.

II

Après Gfrörer, Dähne (1) a consacré beaucoup d'esprit et d'ingéniosité à découvrir un système de judéo-alexandrinisme complet caché sous les diverses expressions des Septante. Mais il a déployé dans ce travail une subtilité vraiment excessive; aussi reste-t-il, en définitive, plus intéressant que convaincant. Il n'y a vraiment pas moyen d'accepter en bloc tout ce qu'il imagine, et il nous faut prendre garde de ne pas nous laisser entraîner par son exemple à imiter Philon, qui voyait du philonisme partout dans les Septante.

1. En premier lieu, les auteurs de la version des Septante ont-ils subi quelque influence judéo-alexandrine en ce qui concerne la conception de Dieu?

Oui, répond Dähne, et il cite Exode, III, 14 : « Dieu dit à Moïse : Je suis celui qui est. Et il ajouta : C'est ainsi que tu répondras aux enfants d'Israël : Celui qui est m'envoie vers vous. » Dans ce verset, les Septante emploient le participe grec ὁ ὤν pour désigner Dieu. Dähne découvre dans ce participe la doctrine alexandrine que l'homme ne peut connaître de Dieu qu'une chose, qu'il est, mais non ce qu'il est. La conclusion, il faut le reconnaître, manque de certitude. Le passage

(1) *Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religions-Philosophie. II Abtheilung*. Halle, 1834. S. 1-72.

a été sans doute utile plus tard à ceux qui ont adopté cette vue ; ils ne se sont pas fait faute de le citer ; mais, quoique l'expression ὁ ὤν ne reproduise pas verbalement l'hébreu, on pourrait soutenir que c'en est une très naturelle interprétation, qui pourrait parfaitement avoir été employée pour ne désigner rien de plus que l'Etre éternel ou existant par lui-même.

Dähne cite encore Lévitique, XXIV, 15-16, où le texte hébreu porte : « Quiconque maudira son Dieu portera la peine de son péché. Celui qui blasphémera le nom de l'Eternel sera puni de mort. » Les Septante traduisent : « Quiconque maudira Dieu portera la peine de son péché. Mais celui qui *nommera le nom* du Seigneur sera puni de mort. » D'après Dähne, il est inconcevable que les traducteurs puissent avoir réellement voulu dire que c'était un péché plus mortel de nommer le nom du Seigneur que de maudire Dieu. Ils doivent, par conséquent, avoir eu dans leurs esprits l'explication que Philon, à une époque postérieure, donna de leurs expressions. Θεόν, dans le premier membre de phrase (1), doit désigner un des dieux des Gentils. Et les traducteurs des Septante doivent avoir professé la doctrine philosophique de l'impossibilité de nommer le Dieu parfait. Suivant Philon, non seulement on ne peut rien dire de Dieu, si ce n'est qu'il est, non seulement on ne peut pas le décrire, mais on ne peut pas même le nommer.

Toutefois Drummond (2) fait observer que le terme

(1) Quiconque maudira Dieu, Θεόν, portera la peine de son péché.

(2) *Philo Judaeus, or the Jewish-Alexandrian philosophy in its development and completion*, by James Drummond, vol. I, p. 156-166.

grec ὀνομάζων pourrait s'expliquer tout simplement comme une traduction, défectueuse il est vrai, mais enfin comme une traduction de l'hébreu נקב. Le verbe נקב est un mot ambigu qui signifie à la fois marquer, nommer, fixer, désigner et maudire, blasphémer. Dähne lui-même appelle l'attention de ses lecteurs sur le fait qu'Aquila s'accorde ici avec les Septante. Il aurait pu ajouter qu'Onkelos comprend le passage de la même façon. Abba Shaül, d'après la Mishnah, traité Sanhédrin, est allé jusqu'à exclure du monde à venir celui qui prononcerait le nom de Dieu par ses propres lettres.

Mais est-ce à dire que ce passage de la traduction des Septante ne trahisse aucune dose de judéo-alexandrinisme dans la conception de la divinité chez les Juifs de cette époque? L'ambiguïté du texte original qu'on allègue pour rendre compte de la traduction, n'est pas concluante; et pour ce qui est d'Aquila, d'Onkelos, du traité Sanhédrin, ce sont là des autorités bien postérieures aux Septante pour avoir un poids décisif dans la question.

Dähne insiste, et non sans raison, sur les modifications qui ont été introduites par les Septante dans les passages *anthropomorphiques*. Il est vrai que ces passages, Dähne le remarque lui-même, n'ont pas été altérés d'une façon uniforme ; les Septante ont conservé bien des anthropomorphismes ; mais pourtant les changements sont trop fréquents et trop remarquables pour être attribués au hasard. Quelques exemples suffiront :

Dans Genèse, VI, 6-7, la déclaration du texte hébreu que « Dieu se *repentit* d'avoir fait l'homme » est adoucie

par les interprètes grecs qui écrivent : « il le prit à cœur » (ἐνεθυμήθη).

Dans Exode, XXIV, 9-10, le texte hébreu nous apprend que « Moïse et Aaron, Nadab et Abihu, et 70 des anciens d'Israël virent le Dieu d'Israël. » Ceci devient dans les Septante : « Ils virent le lieu où le Dieu d'Israël s'était tenu. »

Dans Exode, XV, 3, le texte hébreu désigne l'Eternel comme un *vaillant guerrier*, la traduction grecque dit que « l'Eternel brise, écrase les guerres » (συντρίβων πολέμους).

Dans Josué, IV, 24, l'expression grecque *pouvoir, puissance* (δύναμις) est substituée à l'expression hébraïque « la main de Dieu. »

Dans Esaïe, VI, 1, quoique la perception visuelle de de Dieu soit conservée par les Septante, « les pans de sa robe » deviennent « sa gloire » (δόξα αὐτοῦ).

Des changements tels que ceux-là montrent combien les traducteurs alexandrins aimaient peu à attribuer la forme humaine ou les passions humaines à l'être divin. Ils montrent la vérité de l'assertion de Gfrörer : les Septante tendaient à écarter le Dieu suprême du monde visible.

Zeller déclare que ces modifications sont tout à fait insuffisantes à prouver que les doctrines particulières de Philon étaient déjà nées, et que les auteurs de la version des Septante les connaissaient et les professaient. Assurément. Mais elles ne sont pas insuffisantes à montrer que les Septante contiennent les germes ou certains des germes du judéo-alexandrinisme.

Que Dieu soit invisible et incapable d'un sentiment tel que la repentance, observe encore Zeller, c'était là une doctrine générale de la philosophie grecque ; et les traducteurs n'avaient même nul besoin d'être entrés en relations immédiates avec les systèmes des philosophes pour connaître cette doctrine ; ils peuvent fort bien avoir puisé cette croyance dans les influences générales de la culture au milieu de laquelle ils vivaient. D'accord; mais enfin c'est toujours de l'influence grecque que nous constatons.

Pas même cela, reprend Zeller, on peut se demander s'il est réellement besoin de recourir à une influence étrangère philosophique ou autre. Après tout, la foi dans la spiritualité et l'incompréhensibilité de Dieu n'est-elle pas le fruit naturel du judaïsme? Les Targums, qui représentent la tradition la plus purement judaïque, adoucissent les expressions anthropomorphiques peut-être encore plus, et plus constamment que la version des Septante. Par exemple Onkelos, dans Exode, XV, 3, remplace l'hébreu « guerrier » par la périphrase « Seigneur de victoire dans les batailles, » et dans Exode, XXIV, 10-11, au lieu de « ils virent Dieu, » il écrit : « ils virent la gloire de Dieu. » Les théophanies et les anthropomorphismes sont en général évités dans les paraphrases chaldaïques.

Cette argumentation, qui atteindrait Gfrörer aussi bien que Dähne, n'est pas entièrement convaincante.

Est-il vrai que la foi dans la spiritualité excessive, dans l'incompréhensibilité, dans la transcendance absolue de Dieu, soit le fruit naturel du judaïsme? Il est

évident qu'avec de la subtilité et de la bonne volonté on peut trouver tout dans tout. Si on voulait, on pourrait bien arriver, je pense, à déduire aussi tout le système philonien du judaïsme et à déclarer inutile ou superficielle l'influence de la philosophie grecque sur le théosophe d'Alexandrie. Mais, d'abord, qu'est-ce que le judaïsme? Est-il possible de dégager un judaïsme qui soit absolument pur de toute influence hellénique et qui ait... existé depuis Alexandre le Grand?

L'exagération de la transcendance divine n'est certes pas le résultat naturel de l'hébraïsme. Que, prenant cette croyance formée, on puisse lui trouver un lien qui la rattache à l'hébraïsme, cela ne prouve pas qu'elle découle normalement de l'hébraïsme. On arrive à retracer le développement organique qui a donné naissance à telle monstruosité : cela ne prouve pas que la monstruosité ne soit une monstruosité, une déviation du type, une dégénérescence. Le Dieu hébreu n'est pas moins immanent que transcendant. Les Juifs, avons-nous dit, ont exagéré la transcendance au détriment de l'immanence, et ils y ont été poussés intérieurement par l'affaiblissement de l'expérience religieuse, spirituelle qui était à la base de l'affirmation de l'immanence dans l'hébraïsme. Suffirait-il, pour expliquer complètement les choses, de dire que ce motif intérieur a seul agi en Palestine, tandis qu'au dehors, dans la dispersion, à Alexandrie en particulier, il a été favorisé, aidé par l'influence de la philosophie grecque? Ou bien ne faut-il pas admettre que l'influence de la philosophie grecque a exercé à ce point de vue, soit direc-

tement soit indirectement, la même influence sur les Juifs de Palestine que sur les Juifs d'Egypte? La question est difficile à trancher.

Ce ne sont pas les Targums qui la résoudront. Ces productions ont été rédigées à une époque bien tardive (1) : les plus anciennes rédactions datent du premier siècle de l'ère chrétienne; tout au plus, avec beaucoup de complaisance, pourrait-on en faire remonter la composition par écrit jusqu'au premier siècle avant Jésus-Christ. Mais c'est en 331 que la Palestine est entrée en contact avec la civilisation hellénique! Dès lors, peu nous importe que les Targums représentent « la tradition la plus purement judaïque. » Qui nous prouve que le plus pur judaïsme lui-même n'ait pas été influencé par l'hellénisme?

Toujours est-il que le document le plus ancien où nous rencontrions une aversion décidée pour les anthropomorphismes, et une tendance marquée à reléguer Dieu dans sa transcendance, ce n'est pas un écrit palestinien, c'est une collection d'ouvrages judéo-alexandrins, c'est la version des Septante. Voilà qui ne laisse pas d'être significatif. Il est dangereux de se prononcer carrément quand on a si peu de textes, de documents pour appuyer sa décision. Mais, enfin, ceux qui attribuent soit à l'influence grecque directe, soit à l'influence grecque indirecte (influence judéo-alexandrine), l'éloignement de tous les Juifs, de Palestine ou d'ailleurs,

(1) C'est, sans doute, ce qui explique pourquoi les anthropomorphismes y sont évités avec plus de soin et de suite que dans les Septante.

pour les anthropomorphismes et les anthropopathies, et leur conception hypertranscendante de Dieu, se trouvent avoir pour eux les textes existants, les documents qui nous sont parvenus. C'est bien quelque chose.

Donc, ce que les passages anti-anthropomorphiques des Septante nous apprennent, ce n'est pas que toute la philosophie judéo-alexandrine avait été déjà jetée, à l'époque de la traduction, dans son moule final, c'est tout simplement qu'il y avait une tendance croissante parmi les hommes cultivés, dans le monde juif non moins que dans le monde hellénique, et très probablement par suite même de l'influence du monde hellénique, à adopter les vues les plus élevées, les plus épurées, les plus évidées sur Dieu, à écarter de l'idée de Dieu tout mélange d'imperfection humaine et même toute communication quelconque avec l'humanité.

Dans la notion de Dieu des Septante, la première assise du judéo-alexandrinisme commence à apparaître et à se stratifier.

2. En second lieu, la version des Septante contient-elle quelque trace indéniable de la doctrine des êtres intermédiaires? Ici Dähne admet que la vraisemblance est à première vue *contre* l'opinion qu'il soutient. Toutefois il assure que les traducteurs n'employaient pas seulement les mots Θεός et κύριος pour désigner le Dieu suprême, mais qu'ils les prenaient aussi dans le même sens subordonné dans lequel ils ont été fréquemment employés par Philon. Θεός et κύριος désigneraient donc parfois quelque chose comme le Logos. Ceci, toutefois, est une pure conjecture, et Dähne a beau accumuler

les subtilités ingénieuses, il ne fournit pas un seul argument solide.

La preuve manque également pour démontrer le judéo-alexandrinisme ou l'hellénisme d'expressions telles que ὁ Θεὸς τῶν δυνάμεων. Sans doute, le mot δύναμις est justement employé par Aristobule et Philon pour désigner les agents intermédiaires ; c'est, pour ainsi dire, un terme technique. Mais Dähne lui-même remarque que l'emploi du mot δύναμις par les Septante dans d'autres contextes ne nous autorise pas à lui assigner ici une signification différente de celle-ci : « les armées célestes ; » et il est obligé de faire reposer toute son argumentation sur un unique passage, qui, de son propre aveu, n'est pas concluant :

Dans Esaie, XLII, 13, les mots יהוה כגבור יצא ont été rendus κύριος ὁ Θεὸς τῶν δυνάμεων ἐξελεύσεται. Comme גבור représente l'attribut par lequel Dieu exerce la force, δυνάμεων doit désigner ici non pas les armées qui habitent les régions célestes et obéissent à Dieu, mais les pouvoirs qui appartiennent essentiellement à la nature divine elle-même. D'un autre côté, l'emploi du pluriel interdit d'interpréter l'expression comme signifiant le puissant Dieu, ce qui demanderait le singulier, δυνάμεως. Nous sommes donc conduits, conclut Dähne, à la conception de pouvoirs qui sont essentiellement divins, et qui pourtant ne sont pas individuellement *un* avec Dieu.

Ceci est fort subtil, incontestablement, mais peut-être reste-t-il à la fois beaucoup plus simple et plus raisonnable de prendre avec Drummond le mot δύναμις

dans le sens d'armée. Le passage en question est un de ces endroits où les traducteurs ont essayé d'éviter l'anthropomorphisme, car la phrase suivante : « L'Eternel excite son ardeur comme un homme de guerre » (כאיש מלחמות) est traduite par : « il écrasera la guerre » (συντρίψει πόλεμον). Le mot גבור ne signifie pas seulement « fort », mais désigne aussi l'homme fort qui, comme tel, est chef ou commandant, et par suite rien n'était plus naturel, de la part des Septante, que de le rapporter, dans ce contexte, au commandement des armées célestes, et de le paraphraser par l'expression qui leur était familière, ὁ Θεὸς τῶν δυνάμεων.

3. En troisième lieu, les auteurs de la version des Septante ont-ils subi l'influence de la philosophie grecque dans leur conception de l'univers?

Les penseurs judéo-alexandrins, lorsque le judéo-alexandrinisme a été constitué dans ses doctrines caractéristiques, ont enseigné qu'antérieurement à l'univers visible, il existait, comme condition même de l'apparition de cet univers visible, une sorte d'image invisible, d'une part, et, d'autre part, une certaine masse de matière sans forme, sur laquelle cette image avait été imprimée pour former l'univers visible. Dähne, suivant en cela l'exemple non seulement de Philon, mais aussi de Clément d'Alexandrie, croit que cette doctrine est exprimée dans la traduction de Gen., I, 2 : « La terre était invisible et sans forme » (ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος). Avant que les choses sensibles apparussent ici-bas, Dieu en avait formé des prototypes intelligibles. — On a répliqué, non sans raison, que les

deux épithètes ἀόρατος et ἀκατασκεύαστος sont indubitablement très propres à décrire le monde idéal d'un côté (ἀόρατος) et la matière sans forme de l'autre (ἀκατασκεύαστος) ; mais que, pour donner à ces deux adjectifs cette application, il faudrait que nous pussions traduire la phrase des Septante ainsi : *il y avait un monde invisible et il y avait aussi un monde informe*. Or, la construction grammaticale ne permet pas de séparer les deux épithètes, et d'assigner ainsi à ἡ γῆ deux significations antithétiques. Le texte ne dit pas : ἦν δὲ γῆ ἀόρατος καὶ γῆ ἀκατασκεύαστος, mais ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος. Les deux adjectifs sont combinés dans une seule et unique description de la même terre, et ont été employés tout simplement pour désigner cette condition chaotique qui n'est pas moins clairement impliquée dans les mots hébreux תהו ובהו. Ἀόρατος signifie que la terre, qui, jusqu'au troisième jour, n'était pas séparée des eaux, était encore cachée sous le sombre abîme.

Dähne découvre encore la doctrine des idées préexistantes, du monde intelligible (κόσμος νοητός) dans Gen., II, 9 et 19. Dans Gen., II, 9, l'hébreu dit : « L'Eternel Dieu fit pousser du sol des arbres de toute espèce, agréables à la vue et bons pour la nourriture... » Le grec porte : « L'Eternel Dieu fit *encore*, de plus (ἔτι), pousser du sol des arbres de toute espèce. » De même, au verset 19 de ce même chapitre II, l'hébreu dit : « L'Eternel Dieu forma de la terre tous les animaux des champs et tous les oiseaux du ciel... » Et le grec, derechef, intercale le petit mot ἔτι : « L'Eternel Dieu forma *encore*, de plus (ἔτι), de la terre tous les animaux des

champs... » Ce petit mot ἔτι, ainsi subrepticement introduit par les Septante dans le texte, paraît à Dähne en dire beaucoup plus qu'il n'est gros. Le critique allemand accepte... encore (ἔτι) l'interprétation de Philon : Dieu avait créé d'abord les *idées* des arbres et des bêtes, et c'est après cette première création qu'il se remit à l'œuvre et construisit *de plus*, *en outre*, les contre-parties matérielles de ces idées dans l'univers visible. — Cela est hautement ingénieux ; mais on pourrait, à la rigueur, expliquer autrement le ἔτι ; ne signifierait-il pas tout bonnement : « outre ce qui a été déjà mentionné, » plutôt que « outre quelque chose dont le texte n'a pas fait la plus petite mention ? »

On a prétendu que le traducteur, imbu de la philosophie de Platon, avait cru retrouver dans les deux premiers chapitres de la Genèse la théorie du monde intelligible et du monde sensible, et avait composé sa version d'après cette idée préconçue. On sait qu'il y a dans ce livre deux récits différents de la création, l'un dans le chapitre I, l'autre dans le chapitre II. Dähne a soutenu que le traducteur avait vu dans le premier récit la description de la création du monde intelligible, et dans le second le tableau de la création du monde sensible. Cette manière de voir paraît assez vraisemblable, et elle est admise maintenant par un grand nombre de critiques.

Il est plus difficile de suivre Dähne quand il a recours à quelques autres passages de la Genèse pour prouver qu'ils portent eux aussi la trace de la même préoccupation platonicienne, et pour confirmer par là son in-

terprétation des deux premiers chapitres de la Genèse dans la version des Septante.

Il en appelle surtout à une phrase assez curieuse par laquelle le verset 5 du chapitre II est plutôt remplacé que traduit. « Dieu, » y est-il dit, « créa toute la verdure des champs avant qu'elle existât sur la terre, et toute herbe du pays avant qu'elle germât » (savoir dans le monde sensible). Le sens de ce passage, assure Dähne, ne laisse place à aucun malentendu. Le traducteur grec veut dire évidemment, avec Platon, qu'avant que les choses sensibles fussent créées, Dieu en avait formé les prototypes. Philon, quant à lui, ne doute pas, du moins, que telle ne fût la doctrine de Moïse et par conséquent aussi celle de la version des Septante, puisqu'il ne connaissait guère les enseignements mosaïques que par cette traduction. — Et toutefois Drummond n'a pas tort de faire observer que l'hébreu pourrait bien, à la rigueur, admettre la traduction grecque comme traduction manquée, il est vrai, mais enfin comme traduction; car le mot טרם, *pas encore*, est parfois employé dans le sens de בטרם, *avant*, *avant que*... Et s'il y a ici quelque chose de plus qu'une bévue du traducteur, si on doit chercher quelque idée qui ait conduit sa plume et fait dévier son interprétation, on ne peut s'empêcher d'en trouver une raisonnable sans recourir au platonisme : les plantes doivent avoir été créées par un *fiat* spécial, avant qu'il leur ait été possible de croître de la façon ordinaire sous l'influence des averses et de l'industrie humaine.

La croyance en des idées génériques préexistantes

n'est pas davantage prouvée par l'insertion des mots κατὰ γένος καὶ καθ' ὁμοιότητα dans Gen., I, 11 : « Puis Dieu dit : Que la terre produise de la verdure, de l'herbe portant de la semence, des arbres fruitiers donnant du fruit selon leur espèce... » Les mots κατὰ γένος καὶ καθ' ὁμοιότητα n'impliquent pas nécessairement quelque chose de plus que ce qu'implique l'hébreu למינו.

Reste un passage plus important à considérer. Dans Esaïe, XLV, 18, se lisent ces mots : « Ainsi parle l'Eternel, le créateur des cieux, le seul Dieu qui a formé la terre, qui l'a faite et qui l'a affermie. » Le grec traduit : « ...qui a montré la terre et qui l'a faite, c'est lui qui l'a délimitée, séparée, définie » (οὗτος ὁ Θεὸς ὁ καταδείξας τὴν γῆν, καὶ ποίησας αὐτὴν, αὐτὸς διώρισεν αὐτήν κτλ). Le terme καταδείξας, suivant l'opinion de Dähne, ne trouve d'explication convenable que dans la cosmologie alexandrine ; il désigne le fait que l'image invisible de l'univers est, par la création, empreinte, donc révélée, montrée *dans* le monde visible. Semblablement, διώρισεν doit se rapporter à l'action de définir, de mettre à part, de marquer, d'empreindre les matériaux primitifs pour en former un monde ordonné. — Zeller, qui ne veut pas être convaincu, se borne à observer à ce propos que les mots du texte original (יצר et כונן) signifient non pas « créer, » mais « former, établir solidement. » Cette brève remarque ne suffit pas à repousser l'explication de Dähne. Les idées de former, d'établir solidement ne sont pas exprimées par les termes grecs. Καταδείξας spécialement n'est nullement une traduction de l'hébreu, et il est bien vraisemblable qu'on doit admettre ici que

la traduction de ce passage est décidément inspirée par une conception philosophique grecque (1).

4. En quatrième lieu, constatons-nous dans l'anthropologie des Septante des traces d'influence grecque, des commencements de doctrines judéo-alexandrines?

Nous trouvons deux ou trois textes qui semblent trahir quelque connaissance de la théorie et de la terminologie des platoniciens et des stoïciens.

Dans le psaume L, 12, nous rencontrons les mots πνεύματι ἡγεμονικῷ στήριξόν με. C'est là sans doute une traduction suffisamment correcte des mots : « Qu'un esprit de bonne volonté (רוח נדיבה) me soutienne! » Car נדיבה est plusieurs fois rendu par ἄρχοντες; mais le choix du terme philosophique ἡγεμονικός ne peut guère être accidentel.

Dans Job, VII, 15, au lieu de « je choisirais d'être étranglé! je voudrais être étranglé! » les Septante ont la singulière déclaration : « Tu retireras, tu enlèveras, tu sépareras de mon esprit mon âme. » (Ἀπαλλάξεις ἀπὸ πνεύματός μου τὴν ψυχήν μου). Quelle que puisse avoir été la cause d'une telle divergence avec l'hébreu, il y a là bien probablement une distinction entre le πνεῦμα et la ψυχή.

Dähne cite encore Gen., III, 14, où le serpent est condamné à marcher sur son ventre... tout simplement. Les Septante mettent : sur sa poitrine et sur son

(1) Et il ne faut pas oublier de noter que l'étrange verbe καταδείκνυμι est employé par les Septante dans un autre passage où il sert à traduire le mot hébreu ברא, « créer » (Esaïe, XL, 26). Cette circonstance peut confirmer les remarques déjà faites.

ventre (ἐπι τῷ στήθει σου καὶ τῇ κοιλίᾳ). Dähne croit qu'il y a là une allusion à la division des facultés humaines en λογιστικόν, θυμικόν et ἐπιθυμητικόν. En effet, le λογιστικόν, le θυμικόν et l'ἐπιθυμητικόν étaient assignés à la tête, à la poitrine, au ventre. Les Septante, familiers avec les procédés allégoriques, auront voulu dire par leur addition de « *sur ta poitrine* » au mot du texte hébreu : « *sur ton ventre* » que la convoitise, la tentation, le plaisir que symbolise le serpent ont chez l'homme leur siège dans les deux derniers départements de son être. — Cela se pourrait assurément; mais l'argument est, pour dire le moins, précaire; car les deux mots peuvent n'être rien de plus qu'un pléonasme, ou peuvent même provenir de la réunion de deux variantes, ou bien de l'addition d'un terme inscrit en marge par un lecteur au terme employé dans le texte par le traducteur.

Enfin, Dähne appelle notre attention sur Deut., XXX, 14, où, à la déclaration hébraïque : « C'est une chose qui est tout près de toi, dans ta bouche et dans ton cœur..., » les Septante ajoutent : « et dans tes mains. » Dähne suppose que cette traduction a été inspirée par la théorie relative à la distribution des pouvoirs actifs de l'homme qui fut en faveur chez les Alexandrins postérieurs. — Mais sûrement l'addition peut avoir été faite non pas pour classifier l'activité humaine, mais pour déclarer que le commandement de Dieu n'était pas seulement dans les bouches et dans les cœurs des hommes; qu'il était aussi, en tant qu'incorporé dans le livre de la loi, placé dans leurs mains. — On a ajouté : Cette déclaration pouvait sembler tout particulièrement à

propos au moment où le précieux volume était sur le point d'être présenté pour la première fois à la civilisation hellénistique. Mais il est loin d'être établi qu'il y ait eu, chez le traducteur ou les traducteurs du Deutéronome, l'intention de travailler en vue du monde hellénistique.

Que conclure au terme de cette discussion?

Il est certain qu'il y a déjà du judéo-alexandrinisme dans les Septante : y en a-t-il beaucoup? Il est certain que les auteurs de cette traduction ont été influencés par la philosophie grecque : dans quelle mesure? C'est ce qu'il est délicat de décider.

Mais il semble qu'à côté de doctrines et de termes empruntés à la philosophie grecque (théorie des idées, doctrine de la matière préexistante, termes anthropologiques, notions anthropologiques), la version des LXX contient, dans sa notion de Dieu, l'essence du judéo-alexandrinisme, savoir la véritable raison d'être et le germe du Logos philonien.

Ce résultat est de la plus haute importance. Car cette version des Septante, c'est précisément la seule forme sous laquelle la plupart des Juifs Alexandrins connurent les livres de l'Ancien Testament. Cet amas de traductions, d'origine et de mérite différents, devint lui-même inspiré à leurs yeux, aussi inspiré que les originaux. Et c'est ainsi que la « haie » sacrée, qui devait entourer et abriter les documents de l'ancienne alliance, se trouva, en Egypte, singulièrement élargie, enserrer et légitimer le berceau de la philosophie des judéo-alexan-

drins. La fameuse haie laissera bientôt tout passer. Car, un peu en fait déjà, et complètement en puissance, la philosophie grecque, le philonisme sont introduits et acceptés dans la place sainte.

CHAPITRE II.

LES APOCRYPHES. — L'ECCLÉSIASTIQUE.

Quand on sort de la traduction grecque des livres qui composent le canon hébreu de l'Ancien Testament, pour entrer dans le domaine des apocryphes de l'Ancien Testament, les deux livres que l'on rencontre tout d'abord, qui dépassent tous leurs congénères en importance dogmatique, ce sont l'Ecclésiastique de Jésus, fils de Sirach, et la Sapience dite de Salomon.

Un assez grand intervalle chronologique sépare ces deux ouvrages, puisque le premier a été composé vers 280 ou 250 avant Jésus-Christ (1), et le second vers 150 ou 140 environ avant Jésus-Christ (2).

L'Ecclésiastique est-il un produit hellénistique? Ce n'est pas l'impression qu'il laisse quand il est envisagé dans son ensemble, et ce n'est généralement pas l'opinion des critiques : l'Ecclésiastique passe pour un

(1) Voyez notre appendice I.
(2) Voyez notre appendice III.

ouvrage essentiellement juif, palestinien — palestinien d'une Palestine pure de tout hellénisme. S'il a subi en quelque mesure l'influence de la philosophie grecque, ce n'est qu'ici et là, par endroits isolés, par surfaces, par plaques, ce n'est pas dans le cœur même et l'orientation de la pensée. Il est donc inutile à notre but de présenter un tableau complet des idées religieuses et morales du Siracide. Il suffit de parcourir les uns après les autres les points où l'on a pensé et les points où l'on pourrait penser à une influence hellénique.

I

Le fils de Sirach ne peut pas ne pas avoir été du tout familiarisé avec la culture grecque dans le sens le plus général du mot. Il nous raconte lui-même qu'il avait voyagé et appris beaucoup de choses (XXXIV, 9-11; cf. LI); et d'après le verset XXXIX, 4, on peut même conclure qu'il avait séjourné quelque temps à la cour du roi d'Egypte, où probablement sa vie fut mise en danger par des accusations calomnieuses (LI, 6). Là, peut-être, il prit du goût pour la mode grecque des banquets, où brillaient les conversations frivoles et légères, où retentissaient par intervalles des instruments harmonieux : c'est ce qui semble lui avoir inspiré de piquants conseils aux trouble-fêtes de son temps (XXXII, 3-5).

Il faut aussi tenir compte des sentiments artistiques de notre auteur. Le Siracide a une grande admiration pour la beauté physique. Il s'extasie d'un air très sin-

cère sur les belles formes du corps et compare les belles femmes au soleil — ce qui est beaucoup dire, vu le profond enthousiasme qu'il manifeste souvent pour cet astre (XXVI, 16; cf. XXVI, 17-18; XXXVI, 27). Il aime aussi la musique (XL, 20; XXXV, 3-5), tout en reconnaissant que l'amour de la sagesse lui est supérieur. Il apprécie les sons de la flûte et de la guitare (XL, 21). Enfin, il s'écrie, en des termes qui étonnent un peu et qui ne vont à rien moins qu'à témoigner de son amour pour la nature : « Ton œil admire la grâce et la beauté (χάριν καὶ κάλλος) ; et plus encore la fraîche verdure » (XL, 22). Ces embryons de sentiments artistiques, le Siracide se les est-il donnés à lui-même tout seul? ou bien les doit-il à l'influence grecque? Est-ce la contemplation des chefs-d'œuvre de l'art hellénique qui lui a inspiré ces vagues déclarations esthétiques?

Il est enfin curieux de noter son attitude en face de la science médicale (1) : c'est exactement l'inverse de l'attitude choisie par l'auteur de 2 Chron., XVI, 12 (2). Il semble que les générations religieuses d'autrefois étaient choquées par la médecine, cette intervention humaine, profane, dans le cours de la nature : peut-être en appelaient-elles à Exode, XV, 26 (3). Une

(1) Cf. Cheyne, *Job and Solomon or the Wisdom of the Old Testament*. London, Kegan Paul, Trench et C°, 1887, p. 179 et suiv.

(2) « La trente-neuvième année de son règne, Asa eut les pieds malades au point d'éprouver de grandes souffrances; même pendant sa maladie, il ne chercha pas l'Eternel, mais il consulta les médecins. »

(3) « Si tu écoutes attentivement la voix de l'Eternel ton Dieu, si tu fais ce qui est droit à ses yeux, si tu prêtes l'oreille à ses commandements et si tu observes toutes ses lois, je ne te frapperai d'aucune des

curieuse tradition talmudique attribue une opinion semblable à Ezéchias et à ses hommes sages. Le fils de Sirach, quant à lui, s'en réfère au passage qui précède immédiatement celui cité plus haut (Ex., XV, 23-25) (1), et il cherche à concilier les partis opposés (XXXVIII, 1-15) (2). Sans doute, c'est à Alexandrie qu'il avait appris cette leçon.

II

Nous serions donc préparés par là à admettre une prolongation de cette influence hellénique jusque sur la pensée religieuse et morale du Siracide.

Le traducteur ne nous apprend-il pas, dans son prologue, que son grand-père a composé son écrit pour ceux du dehors, οἱ ἐκτός, c'est-à-dire pour les Juifs hellénistes?

maladies dont j'ai frappé les Egyptiens, car je suis l'Eternel qui te guérit. »

(1) « Après trois journées de marche dans le désert, les Israélites ne trouvèrent point d'eau. Ils arrivèrent à Mara; mais ils ne purent boire l'eau de Mara, parce qu'elle était amère. Le peuple murmura contre Moïse en disant : Que boirons-nous ? Moïse cria à l'Eternel, et l'Eternel lui indiqua un bois qu'il jeta dans l'eau. Et l'eau devint douce. »

(2) « Rends au médecin, quand tu en as besoin, l'honneur qui lui est dû, car c'est le Seigneur qui l'a créé... Le Seigneur a fait produire à la terre des médicaments, et l'homme sensé ne les rejette pas. L'eau n'a-t-elle pas été rendue potable au moyen d'un morceau de bois, afin que la vertu de celui-ci fût reconnue ? » (On voit que le morceau de bois de l'Exode est cité à titre d'exemple pour prouver que certaines productions de la terre ont des vertus médicales.) « Mon fils, dans la maladie ne néglige rien, mais prie le Seigneur, éloigne-toi de l'iniquité..., offre de l'encens..., puis donne accès au médecin, car le Seigneur l'a créé; qu'il ne te quitte pas, tant que tu en as besoin... »

Oui, mais cela n'implique pas que le Siracide fut helléniste lui-même de pensée. Au contraire, il semble ressortir de la déclaration du petit-fils que le but du grand-père était de faire connaître aux Juifs hellénistes, qui couraient le risque de l'oublier ou de l'ignorer, la vraie sagesse judaïque, authentiquement palestinienne, pure et sans mélange.

III

Pas plus que le prologue, la langue de l'Ecclésiastique ne peut être sérieusement alléguée pour prouver le judéo-hellénisme de cet ouvrage. Il est assez curieux que Gfrörer ait eu recours à pareil argument pour établir l'alexandrinisme du Siracide. C'est pourtant ce qu'il fait. Et il cite en particulier XXXIX, 6 : « Il répandra abondamment des paroles de sagesse » (αὐτὸς ἀνομβρήσει ῥήματα σοφίας αὐτοῦ). Il paraît que cette expression métaphorique se retrouve souvent chez Platon. Mais ici Gfrörer a l'air de se rendre coupable d'une étrange confusion. Ne confond-il pas l'auteur de l'Ecclésiastique, le grand-père, avec le traducteur, le petit-fils? Les mots grecs de la langue du traducteur ne démontrent rien en ce qui concerne la pensée de l'auteur palestinien. Tout ce qu'ils pourraient démontrer, c'est que le traducteur a subi pour sa part l'influence grecque. Mais c'est une question différente de celle qui est examinée en ce moment ; elle viendra plus tard.

IV

Comme le font remarquer Ewald (1) et Deane (2), l'absence marquée d'allégorie dans l'Ecclésiastique est un argument puissant contre ceux qui proclament le judéo-hellénisme de cet ouvrage. Il est vrai que Gfrörer prétend découvrir des traces d'allégorie dans les sentences du fils de Sirach. Le mot ἀπόκρυφα (3) lui suffit pour justifier à ses yeux cette prétention (4). C'est, en vérité, se contenter à bon marché. Depuis quand ἀπόκρυφος, qui signifie caché, mystérieux, obscur, ignoré, signifie-t-il allégorique?

V

Une preuve et une trace plus réelles de judéo-alexandrinisme se trouve dans XLIV, 16 : « Enoch plut au Seigneur et fut enlevé, exemple de repentir pour toutes les générations » (ὑπόδειγμα μετανοίας ταῖς γενεαῖς). Si l'on traduit ainsi ces mots, conformément au dictionnaire et à l'usage général de la langue grecque (5), il résulte

(1) Volk Israël (1852), IV, 303.

(2) *Expositor*, nov. 1883. *The book of Ecclesiasticus : its contents and haracter*, p. 335 (note).

(3) Ecclésiastique, VI, 18; XXXIX, 7.

(4) *Op. cit.*, p. 36.

(5) Le mot ὑπόδειγμα ne se trouve, chez les Septante, que dans notre passage et dans 2 Macc., VI, 28, 31. Mais il se trouve, chez Aquila, dans Deut., IV, 17, pour traduire le mot תבנית = *exemplum*, *exemplar*. Et ce mot תבנית est traduit dans les Septante par παράδειγμα (Exode, XXV, 9; 1 Par., XXVIII, 11, 12, 18, 19). S'il fallait même en croire Schleusner,

de là que, puisque Enoch doit donner, doit être un exemple de repentir, il faut qu'il se soit repenti lui-même, qu'il ait eu à se repentir, qu'il ait péché auparavant. C'est à cette condition seulement que sa repentance peut être un modèle et un exemple pour toutes les générations.

On ne peut nier que pareille opinion sur Enoch ne se rencontre chez Philon. La vertu, qui conduit l'âme au salut, se compose pour ce philosophe de trois stades de développement moral ou de trois vertus particulières qui sont représentées dans les livres saints par trois patriarches : Enos, Enoch et Noé. Et voici ce que Philon dit d'Enoch : « Après la victoire de l'espérance, vient le second combat, celui de la repentance. En ce combat, la repentance, dès qu'elle voit qu'elle est tombée de l'état d'une nature bien constituée, s'enflammant aussitôt d'amour pour un meilleur but, abandonne ses désirs et l'iniquité qui lui était familière et se hâte de passer à la tempérance, à la justice et aux autres vertus. Le double mérite de s'éloigner des choses honteuses et de s'approcher des honnêtes, est récompensé d'une double récompense, savoir le délogement et la solitude. L'Ecriture, en effet, dit de celui qui,

le mot παράδειγμα se trouverait avec la signification d'*exemple* dans Ecclésiastique, XIX, 3; mais nous avons vainement cherché le mot dans le texte de ce verset donné par Tdf. D'après Grimm (*Lexic. N. T.*), ὑπόδειγμα et παράδειγμα sont synonymes : « Ὑπόδειγμα, vox ab Atticistis reprobata, pro qua antiquiores παράδειγμα dixerunt. » Et, d'après le même auteur, ὑπόδειγμα, dans le Nouveau Testament, signifie ou bien *signum quo aliquid adumbratur*, *imago*, ou bien *exemplum*, *quod ad imitandum proponitur*.

ayant abandonné les affections du corps, toujours avide de choses nouvelles, s'est retiré vers l'âme : « Il n'a point été trouvé parce que Dieu l'avait transporté. » Ce transport signifie, en effet, évidemment le délogement, τὴν ἀποικίαν, et les mots « il ne fut pas trouvé » indiquent la solitude... (1). »

Telle est la conception philonienne du personnage d'Enoch. Mais cette conception est-elle exclusivement philonienne? ou la retrouve-t-on dans les écrits des Juifs palestiniens étrangers à l'influence hellénique? D'après Siegfried (2), ce sont les Midrash qui ont conduit Philon à concevoir Enoch comme symbole de la repentance. Je me méfie toujours un peu de ces influences alléguées de la littérature rabbinique sur la philosophie judéo-alexandrine. L'inverse me paraît toujours tout aussi possible, pour ne pas dire plus probable. Examinons jusqu'à quel point l'assertion de Siegfried est fondée. Que disent les écrits rabbiniques?

Le *Targum Jeruschalmi* sur Gen., V, 24, identifie Enoch avec le Metatron (l'être céleste qui se tient le plus près de Dieu, son confident et son représentant, de même que le représentant d'Israël devant Dieu). Ce texte porte : Enoch monta dans le ciel par la parole de Dieu, et celui-ci l'appela Metatron, le grand scribe ou secrétaire (de Dieu). D'après le *Midrash Ialkut Schimoni*, Enoch est entré dans le paradis sans passer par la mort, parce qu'il fut sans péché. Jusqu'ici nous ne

(1) *De praem. et poenis*, II, p. 410-411.

(2) *Philo von Alexandria als Ausleger des A. T.* Iena, 1875, p. 152.

voyons pas qu'Enoch ait péché ni qu'il ait eu à se repentir. Dans le *Midrash Bereschit Rabba* sur Genèse, V, 24, il est dit, sans doute, d'après R. Chama bar Hosaja, que « Enoch n'est pas inscrit sur les feuilles (le livre) des hommes pieux, mais sur celles des hommes méchants. » Mais comme le rabbi Hosaja est du troisième siècle après Jésus-Christ (230 environ), le jugement exprimé par son fils R. Chama est fort peu ancien, et ne peut jouir d'une bien grande autorité pour fixer l'opinion qui était celle des Juifs contemporains du Siracide. Il faut en dire autant de cette assertion du R. Ibo : « Enoch était un hypocrite, tantôt il était pieux, tantôt il était impie. — Alors Dieu dit : Je veux l'enlever du monde s'il persévère dans la piété. » Un commentaire juif encore plus récent, le *Jede Moshe* s'étonne des opinions du R. Ibo et du R. Chama. A propos de l'assertion du R. Chama, il s'exprime comme suit : « Ce Midrash, dit-il, exige une explication. D'abord se présente la question : D'où R. Chama peut-il prouver qu'Enoch est inscrit dans le livre des méchants? puis vient cette autre : Que faut-il entendre par le livre des méchants et le livre des justes? On comprend tout aussi peu, ajoute ce commentaire, la parole de R. Ibo. Il faut donc, pour ce qui concerne l'assertion de R. Chama, admettre une autre leçon, et, au moyen d'une correction de texte, interpréter : « Enoch ne fut écrit *ni* dans le livre des justes *ni* dans celui des méchants, » mais il appartenait à la classe intermédiaire qui a besoin d'une purification avant d'être accueillie dans le monde à venir parmi les jus-

tes. » Voilà qui présente une grande analogie avec notre verset de l'Ecclésiastique. Seulement il se trouve que ce commentaire est postérieur à la rédaction du Midrash Bereschit Rabba, lequel a été rédigé lui-même au sixième siècle après Jésus-Christ en Palestine. Les écrits antérieurs à l'ère chrétienne ne soufflent mot de cette appréciation du caractère d'Enoch. Par exemple, l'Apocalypse ou le livre d'Enoch appelle celui-ci un homme juste (Ch. I, 2), et ce document remonte à l'époque de Jean Hyrcan (135-105 av. J.-C.). Au chapitre XII, 2, il est dit : « Et toute l'activité d'Enoch pendant sa vie terrestre fut avec les saints et les gardiens (les anges). »

Il résulte de là que l'opinion exprimée par le Siracide au sujet d'Enoch paraît être bien plutôt une opinion d'origine judéo-alexandrine qu'une opinion d'origine judaïque, palestinienne.

D'après Fritzsche, Deane, Siegfried, Drummond, le Siracide pourrait avoir déduit cette notion du personnage d'Enoch des termes même de la Genèse (V, 24). Cela se pourrait; mais ce hasard ne laisse pas que d'être difficile à admettre en présence de la conception philonienne d'Enoch.

Frankel déclare (1) que le verset en cause n'est qu'une interpolation. Cette conjecture n'est pas aussi hasardée qu'elle le paraît au premier abord. Car il se trouve que l'Ecclésiastique parle dans un autre passage,

(1) *Ueber den Einfluss der paläst. Exegese auf die Alex. Hermen.*, p. 44.

à un autre endroit de la même énumération, du même Enoch; et voici ce qu'il en dit : « Nul n'a été créé sur la terre pareil à Enoch, aussi fut-il enlevé de la terre » (XLIX, 14 et s.). Est-ce que ces lignes ne seraient pas la vraie et l'unique mention que le Siracide lui-même aurait fait d'Enoch? Et le verset où il parle d'une manière toute différente du vénérable patriarche ne serait-il pas une interpolation de copiste ou de lecteur judéo-alexandrin?

Gfrörer résoud la difficulté en imputant le judéo-alexandrinisme du personnage d'Enoch au Siracide lui-même qui aurait été judéo-alexandrin. Sous la forme où cette hypothèse est présentée, c'est bien, de toutes les suppositions que l'on peut émettre pour résoudre le problème en question, la plus invraisemblable. Est-il admissible que le Siracide, s'il avait été tant soit peu familier avec la philosophie judéo-alexandrine, n'y ait fait qu'une allusion si discrète? Mais si l'on se borne à dire que ce verset de l'Ecclésiastique constitue et contient le début, le germe de la conception judéo-alexandrine du caractère d'Enoch, la manière de voir peut parfaitement se soutenir (1).

(1) C'est l'observation qu'Edersheim présente, d'une façon générale, en regard de tout le système d'interprétation de Gfrörer : « That there is a close relationship between Ecclesiasticus and Alexandrianism cannot indeed be doubted... But their relation is other than that scholar supposed. Ecclesiasticus is not dependent on Alexandrian teaching, but the latter had its roots in the direction represented by our book » (*The Holy Bible with an explanatory and critical commentary*, by Clergy of the Anglican Church. *Apocrypha*, edited by Henry Wace. *II. Ecclesiasticus*, introd. and comment., by the Rev. A. Edersheim, p. 12, col. 2. London, 1888).

Il est permis, toutefois, de se demander s'il ne serait pas plus simple d'admettre une influence du traducteur sur son grand-père, je veux dire sur le texte de son grand-père. Que le petit-fils du Siracide ait été quelque peu familiarisé avec la philosophie judéo-alexandrine, c'est ce qu'il ne serait pas *a priori* par trop invraisemblable de supposer, on le verra tout à l'heure. Dans ce cas, traduisant l'œuvre de son grand-père, il aurait cru y découvrir une de ces opinions judéo-alexandrines qu'il s'était lui-même assimilées, et il aurait ainsi altéré le texte qu'il croyait reproduire avec exactitude. De deux choses l'une, ou bien il aurait mal traduit le mot hébreu qui correspondrait à ὑπόδειγμα; l'on pourrait, par exemple, supposer que le texte hébreu portait אות, *signe*, signe d'avertissement, et alors le sens du verset serait : Le fait qu'Enoch fut enlevé au ciel, grâce à sa justice, à sa sainteté, devait être un signe pour les générations, une démonstration en présence de laquelle elles doivent se repentir. Ou bien le traducteur aurait mal rendu le mot hébreu qui correspondait à μετανοίας. Et alors il faudrait revenir, non pas à l'interprétation (1) proposée par Bretschneider, mais au sens fourni par cette interprétation, et traduire : « Un exemple de justice, de piété. »

On pourrait encore concilier cette dernière hypothèse (celle de l'intervention hellénisante du traducteur) avec celle de Frankel (l'hypothèse d'une interpolation). Le

(1) Gfrörer proteste, avec raison, contre cette interprétation qui est la suivante : « Μετάνοια, causa pro effectu, emendatio pro pietate, vel potius pro fructu pietatis. »

petit-fils aurait interpolé lui-même le verset 16. Outre la raison qui a été indiquée plus haut en faveur de l'interpolation, en général, on peut ajouter celle-ci en faveur de l'interpolation par le petit-fils : il se trouve que le verset XLIV, 16 est omis dans la version syriaque (que suit en cela la version arabe). Or, comme le fait remarquer Edersheim, partout où nous rencontrons dans la traduction grecque un sentiment ou une opinion décidément hellénistique, tandis que la version syriaque ou bien exprime en cet endroit une opinion juive ordinaire, ou bien omet le passage, nous pouvons soupçonner une altération ou une addition de la part du traducteur grec (1). Ne serait-ce pas ici le cas?

VI

L'angélologie de l'Ecclésiastique donne lieu à des remarques tout à fait analogues à celles qui viennent d'être présentées à propos de la conception du caractère d'Enoch. Dähne attache beaucoup d'importance à ces mots qui se lisent dans XVII, 17 : « A chaque peuple il donna son chef (ἑκάστῳ ἔθνει κατέστησεν ἡγούμενον). mais Israël fut la part du Seigneur. » Si par ces chefs de chaque peuple l'auteur a entendu désigner des anges (ce qui n'est pas sûr, il pourrait avoir eu en vue des rois terrestres), il a exprimé une opinion que l'on rencontre souvent sans doute chez Philon et les Judéo-Alexandrins, celle de la domination d'anges spéciaux

(1) Cf. Edersheim, *op. cit.*, p. 23, col. 2.

respectivement préposés au gouvernement des nations. Faut-il croire que c'est Alexandrie qui a inspiré cette doctrine au Siracide? Ce serait possible, je ne me ferais même pas trop prier pour concéder que c'est probable. Ici encore, comme à propos d'Enoch, on a recours à l'Ancien Testament : mais il n'y a vraiment pas moyen de déduire cette doctrine angélologique de Deut., XXXII, 8-9. Quant à la traduction que les Septante ont faite de ce texte, elle pourrait prouver le judéo-alexandrinisme des Septante, elle ne démontre pas que l'Ecclésiastique n'est ici nullement judéo-alexandrin. Tout ce que l'on pourrait tenter, ce serait de s'en prendre, encore ici, au traducteur. Puisque les traducteurs de la version des Septante ont introduit cette conception angélologique dans un texte de l'Ancien Testament qui ne la contenait pas, le traducteur de l'Ecclésiastique pourrait en avoir usé de même à l'égard des déclarations de son grand-père. Pour ce qui est d'affirmer que la doctrine en question n'est pas exclusivement alexandrine, qu'on la rencontre en Palestine dans la Hagada (Dieu, est-il dit par exemple, ne ruine jamais une nation avant d'avoir renversé le prince céleste qui règne sur elle), l'argument est toujours douteux. Car il serait fort possible, quoi qu'on en dise, que ce soit d'Egypte que la doctrine ait passé en Palestine (1).

(1) Il faut toutefois observer que cette doctrine est probablement contenue dans le livre de Daniel.

VII

Dähne indique encore la notion du péché dans l'Ecclésiastique comme imbue de judéo-alexandrinisme.

Exposons d'abord cette notion du péché.

En quoi consiste proprement le péché pour le fils de Sirach? « L'insolence, l'orgueil (ὑπερηφανία), dit-il, commence quand on se détourne de Dieu, et quand le cœur s'éloigne de son Créateur; car un commencement d'orgueil, c'est le péché, et quiconque s'adonnera à l'insolence répandra des horreurs à foison » (X, 12-13). L'essence du péché, son principe, c'est donc l'ὑπερηφανία. Cette conclusion est confirmée par X, 7. Péchés contre Dieu, péchés contre les hommes, tout découle de l'orgueil, de l'insolence. La sagesse se tient à distance de l'orgueil (ὑπερηφανία, XVI, 8). Voici encore quelques déclarations caractéristiques : « Le malheur de l'homme orgueilleux (ὑπερήφανος) ne le guérit pas, car la plante de la méchanceté a pris racine en lui » (φυτὸν γὰρ πονηρίας ἐρρίζωκεν ἐν αὐτῷ, III, 28). — « Qui touche à la poix se souille, qui fraie avec l'homme orgueilleux (ὑπερήφανος) lui devient semblable » (XIII, 1). — « Là, (à la maison) divertis-toi et fais ce que tu voudras, mais ne pèche pas par des discours téméraires (μὴ ἁμάρτῃς λόγῳ ὑπερηφάνῳ, XXXV, 12). » — « L'homme n'a pas été créé méchant, c'est-à-dire orgueilleux (οὐκ ἔκτισται ἀνθρώποις ὑπερηφανία, X, 18) (1). »

(1) M. Nicolas trouve dans XXV, 24, cet enseignement : c'est par une femme, Eve, que le péché est entré dans le monde. Et il ajoute : « Cette

Quand on veut résumer l'impression que produit l'enseignement moral du Siracide, on ne peut s'empêcher d'observer que cette morale a quelque chose de timide et de craintif. La vertu la plus recommandée peut-être, sous toutes ses formes, c'est la prudence qui usurpe alors le nom de sagesse. Il faut toujours se tenir sur ses gardes, ne pas trop parler, ne pas trop

doctrine est encore très vague dans l'Ecclésiastique. Jésus, fils de Sirac, en est si peu préoccupé, malgré la déclaration que nous venons de citer, qu'il cherche au péché bien d'autres causes que la transgression de nos premiers parents » (*Des doctrines religieuses des Juifs*, p. 370-371). Et M. Nicolas renvoie à IX, 12, et à LI, 13. Nous avons eu beau lire et relire ces deux textes, nous n'y avons absolument rien découvert qui vienne à l'appui des paroles que nous avons transcrites, et nous sommes porté à croire qu'il y a, au moins pour le premier de ces textes, une faute d'impression. M. Stapfer, qui adopte la même opinion que M. Nicolas, écrit : « Jésus, fils de Sirach, ne parle que vaguement du péché originel. Il indique même d'autres origines du mal » (*Idées religieuses en Palestine*, p. 103), et M. Stapfer cite en note Ecclésiastique, X, 13, verset que nous avons déjà reproduit à propos de l'essence du péché. Mais ce texte ne parle nullement de l'origine *historique* du péché, il parle de son origine *psychologique*. La seule lecture du texte suffit à le prouver, et, vraiment, il n'est guère nécessaire d'insister sur une pareille évidence. Autre chose est pourtant l'origine logique, psychologique du péché, c'est-à-dire le germe qui résume en soi tous les péchés, la tendance qui, en se développant, produit toutes les fautes, le principe d'où découlent en s'engendrant les unes les autres dans leur variété infinie toutes les transgressions, — et l'origine historique du péché, c'est-à-dire le moment historique précis avant lequel l'homme était encore pur de toute violation de la loi morale et après lequel il s'est trouvé, par sa faute, infidèle à sa destinée, rebelle à Dieu et déchu de son innocence et de sa dignité primitives, c'est-à-dire enfin l'instant à jamais déplorable où il a créé en lui, pour la transmettre à ses descendants, la source empoisonnée et funestement intarissable de tous les vices et de toutes les iniquités. Et quand un théologien chrétien enseigne que tous les péchés de l'homme sont virtuellement contenus dans l'égoïsme, on ne s'avise pas de venir lui dire : « Il y a donc pour vous deux causes du mal : l'égoïsme et la faute d'Adam et d'Eve. »

avoir confiance, ne pas s'abandonner même à son ami, peser avec soin toutes ses paroles, craindre tout. Sans doute, on rencontre ici et là quelques paroles qui font contraste, celle-ci par exemple : « Combats pour la vérité jusqu'à la fin de ta vie, et le Seigneur combattra pour toi... » (IV, 28). Mais ce n'est point là le ton dominant.

Là-dessus Dähne fait remarquer que justement les judéo-alexandrins ont vu dans l'égoïsme la source de tous les péchés, et il en conclut que le Siracide est judéo-alexandrin sur ce point. Cette argumentation est peu probante. Car enfin la doctrine qui voit dans l'égoïsme le principe du péché n'a rien de bien spécifiquement judéo-alexandrin. Et puis, ce n'est pas l'égoïsme que le Siracide désigne comme la source et l'essence du péché, c'est l'orgueil. Ὑπερηφανία ne signifie pas *égoïsme*.

On pourrait plus justement établir un parallèle entre la manière de voir du Siracide et l'opinion courante des Grecs, qui considéraient la mesure, la modération, comme la qualité, la vertu suprême, et son contraire, l'orgueil, l'insolence, comme le principe même du mal. On peut appliquer à l'hellénisme, dans son ensemble, ce que M. Croiset dit de la morale de Pindare : « Toute la morale de Pindare est dominée par un principe essentiel qu'il a exprimé de vingt façons différentes. Ce principe est le suivant : L'homme doit agir en toutes choses avec une exacte connaissance de sa médiocrité naturelle; il doit par conséquent se tenir à sa place, dans les bornes qui lui sont fixées, sans franchir les

limites imposées par le destin à son activité légitime. Malheur à qui méconnaît sa propre faiblesse ! Celui qui veut s'élever au-dessus de la condition humaine, celui que les excès de l'orgueil (ὕϐρις) ont rempli de leur enivrement funeste, celui-là viole la loi fondamentale de sa nature ; il attire sur lui la haine des hommes et celle des dieux (1), la calamité inévitable, et se perd par sa folie. L'homme sage, au contraire, celui dont les conseils sont sains et qui obéit en toutes choses à la modération, renferme ses actions dans les bornes fixées par les lois éternelles. S'il agit conformément aux règles de la prudence, il peut, avec l'aide des dieux, rencontrer la félicité. Cette loi de modération revient sans cesse dans Pindare. Il l'a exprimée tantôt par des maximes, tantôt par des exemples... (2). »

Evidemment, il y a bien quelque analogie entre ces pensées si familières aux Grecs et les déclarations de l'Ecclésiastique. Le fils de Sirach, qui voit dans l'orgueil le principe même du mal, le combat sous toutes ses formes et sous tous ses noms : « Ne cherche pas ce qui est trop difficile pour toi et ne scrute pas ce qui dépasse tes forces. Ce qui t'est commandé, voilà à quoi tu dois songer ; tu n'as pas besoin de t'enquérir de ce qui est caché. Ne dépense pas une peine superflue pour ce qui ne te regarde pas, car il a été révélé plus que les

(1) Cf. Ecclésiastique, X, 7 : Μισητὴ ἔναντι κυρίου καὶ ἀνθρώπων ὑπερηφανία.....

(2) *La poésie de Pindare et les lois du lyrisme grec*, p. 230. Cf. nos observations, à ce sujet, dans notre thèse sur *La poésie gnomique chez les Hébreux et chez les Grecs*, p. 180 et suiv., et 285-288.

hommes ne comprennent. Plusieurs se sont laissé égarer par leur présomption, et leurs fausses idées les ont fait glisser hors du bon sens... Un cœur obstiné est accablé de peines, et le pécheur entasse faute sur faute. Le malheur de l'orgueilleux ne le guérit pas » (III, 21-28). — « Ne sois pas fier (μὴ καυχήσῃ) de tes beaux habits, » s'écrie encore le Siracide, « et ne t'élève pas trop aux jours de ton éclat, car les œuvres du Seigneur sont étonnantes et ses desseins à l'égard des hommes sont cachés. Beaucoup de princes ont fini par s'asseoir à terre, et tel auquel on ne songeait pas a ceint le diadème. Beaucoup de puissants ont été couverts d'opprobre et les plus glorieux ont été livrés à d'autres » (XI, 4-6). « Ne vante pas ta justice devant le Seigneur » (VII, 5).

L'orgueil mène tout droit à l'ambition. Le Siracide consacre quelques versets à combattre cette tendance : « Ne demande pas au Seigneur un gouvernement (ἡγεμονίαν), ni au roi un siège d'honneur... Ne demande pas à devenir juge » (VII, 4-6).

Autant le Siracide proscrit l'orgueil, autant il recommande l'humilité : « Plus tu es grand, plus tu dois être humble, et tu trouveras grâce devant le Seigneur » (III, 18. Cf. VII, 17). « Mon fils, honore-toi toi-même par la modestie (X, 28). »

Faut-il conclure que, sur ce point, l'auteur de l'Ecclésiastique a été influencé par la culture hellénique? La conclusion n'est pas absolument invraisemblable, mais elle s'impose d'autant moins que les analogies entre l'Ecclésiastique et la culture hellénique à cet égard ne paraissent que reproduire la ressemblance entre les pro-

verbes de Salomon et les sentences de Théognis sur ce sujet (1). Et il va de soi que les proverbes de Salomon sont totalement étrangers à l'influence grecque.

VIII

Il n'y a pas grand'chose de plus à tirer d'une autre catégorie d'affirmations relevées par Gfrörer, celles qui ont trait à la prédestination et à la liberté.

L'auteur de l'Ecclésiastique affirme catégoriquement la liberté de l'homme : « Mon fils, si tu le veux, tu seras instruit ; si tu t'y appliques, tu deviendras intelligent ; si tu aimes à écouter, tu apprendras ; si tu prêtes l'oreille, tu deviendras sage » (VI, 32-33). Dans XV, 11-20, comme le dit M. Reuss, « l'auteur insiste avec énergie sur la thèse du libre arbitre et écarte toute conception contraire : prédestination, corruption complète, incapacité de faire le bien, etc. ; chacun est l'artisan de sa fortune, l'auteur de sa destinée. » Le Siracide repousse nettement l'idée que Dieu serait l'auteur du mal : « Ne dis point : le Seigneur est cause que j'ai péché ; car, ce qu'il hait, tu ne dois point le faire (2). Ne dis point : c'est lui qui m'a égaré, car il n'a pas besoin des pécheurs. Tout ce qui est détestable, le Seigneur le hait, et ceux qui le craignent ne doivent pas s'y plaire. Lorsqu'au commencement il a créé l'homme, il l'a

(1) *La poésie gnomique chez les Hébreux et chez les Grecs*, Salomon et Théognis, p. 326-327.

(2) Voyez, pour une meilleure interprétation de ces derniers mots, notre appendice II, *ad l.*

abandonné à sa propre volonté. Si tu veux, tu garderas ses commandements; et, d'y rester fidèle, cela dépend de ton bon plaisir. Il a placé devant toi le feu et l'eau; tu étendras la main du côté que tu voudras. La vie et la mort sont en face de l'homme, ce qu'il préfère lui sera donné. Car grande est la sagesse du Seigneur; il est fort en puissance et voit toutes choses... Il n'a commandé à personne d'être impie et n'a donné à personne la permission de pécher. »

Ce passage attaque en termes si vifs ceux qui nient la réalité du libre arbitre, il proclame avec tant de vigueur la liberté humaine, qu'il a inspiré à M. Nicolas les réflexions suivantes : « La doctrine de la prédestination avait-elle donc trouvé des partisans dans les écoles de la Judée? On ne peut s'empêcher de le croire. Jésus, fils de Sirac, n'aurait certainement pas attaqué une opinion inconnue... Le passage de l'Ecclésiastique (XV, 11-17) prouve que c'était par une exagération mal entendue de la doctrine de la Providence et non par des considérations métaphysiques sur l'enchaînement des causes et des effets, comme on le fait dans les temps modernes, que les docteurs combattus par Jésus, fils de Sirach, niaient le libre arbitre qu'ils regardaient comme incompatible avec l'action permanente de la divinité sur ses créatures. Si Dieu gouverne tout, l'homme est incapable de se déterminer contre sa volonté souveraine; il ne peut être qu'un agent passif entre ses mains; telle était la forme que devait avoir revêtue le dogme de la prédestination, contre lequel s'élève l'auteur de l'Ecclésiastique. Mais dans quelle école palestinienne cette

doctrine fut-elle soutenue? Il est absolument impossible de le décider. » Dans tous les cas, il ne faut pas attribuer cette doctrine aux Pharisiens, et il faut admettre que, « de bonne heure, les questions théologiques les plus ardues furent agitées dans les écoles de la Palestine avec plus d'éclat et plus d'ampleur qu'on ne l'a admis jusqu'à ce moment (1). »

Il se pourrait que les docteurs fatalistes combattus par l'Ecclésiastique fussent des philosophes grecs, des stoïciens, par exemple, qui étaient métaphysiquement déterministes, quoique, moralement, ils aspirassent à la liberté, et qui insistaient beaucoup sur la notion de la Providence.

Le Siracide, toutefois, ne s'en est pas toujours tenu à cette manière de voir. C'est alors qu'il se serait laissé séduire par ceux qu'il avait réfutés. Car il y a au moins un texte dans lequel il affirme la prédestination et, par suite, nie la liberté. Et ce texte se lit dans l'Ecclésiastique, plusieurs chapitres après les versets qui proclament si énergiquement la liberté humaine. « Pourquoi un jour est-il préféré à l'autre, bien que la lumière de tous les jours de l'année vienne du soleil? C'est qu'ils ont été distingués par la sagesse du Seigneur, qui a varié les époques et les fêtes... Et tous les hommes viennent de la poussière, et Adam a été créé de la terre; mais, dans sa profonde sagesse, le Seigneur les distingue et varie leurs destinées. Il en bénit, il en élève quelques-uns, il en consacre quelques-uns et les laisse

(1) *Des doctrines religieuses des Juifs*, p. 366-370.

approcher de lui. Il en maudit d'autres et les humilie et les renverse de leur position. Comme l'argile entre les mains du potier, au gré duquel se façonnent ses formes, tels les hommes entre les mains de leur Créateur, qui donne à chacun ce qu'il juge à propos. La mort et la vie, le mal et le bien sont en face l'un de l'autre; ainsi le méchant est en face de l'homme pieux. Contemple tout ce qu'a fait le Très-Haut : tout va par paires opposées » (XXXVI, 7-15). M. Reuss conclut avec plus de vérité que d'élégance : « L'auteur nous plante là ; il constate que Dieu a établi cette diversité en toutes choses ; il ne demande pas, il ne sait pas pourquoi. Le présent morceau aboutit nécessairement à l'idée de la prédestination. Ailleurs, cependant, il revendique la liberté de l'homme comme être moral, lequel, par ses actes, est le régulateur de sa destinée ; et il prouve ainsi qu'il n'est pas un penseur bien conséquent. » Le terme d'*inconséquent* est-il aussi équitable et aussi fondé que le croit M. Reuss? Une antinomie n'est pas forcément une inconséquence. Et si le fils de Sirach est inconséquent, il l'est en bonne compagnie, car il l'est non seulement avec Pseudo-Salomon, mais avec saint Paul et quantité de philosophes anciens et modernes. En partant de l'idée de Dieu, tout-puissant et absolu, il arrive à la prédestination. En partant de la conscience morale, il arrive à la liberté. Il ne systématise pas : il moralise ou, plutôt, il observe et constate.

IX

En somme, au bout de toutes ces discussions de dé-

tail, nous ne sommes pas très avancés en ce qui concerne le judéo-hellénisme de l'Ecclésiastique. Que, dans l'Ecclésiastique, la conception du caractère d'Enoch et l'angélologie soient judéo-alexandrines, que la philosophie hellénique ou la morale populaire grecque aient inspiré le Siracide dans ses déclarations relatives à la prédestination, à la liberté, à l'orgueil, tout cela est possible, peut-être probable; mais, enfin, ce n'est pas certain.

Et, quand ce serait certain, nous n'aurions pas fait beaucoup plus de chemin; car, en somme, ce n'est pas extraordinairement important.

Y a-t-il, dans l'Ecclésiastique, quelque trace de la doctrine des êtres intermédiaires telle qu'elle a été développée par le judéo-alexandrinisme? Voilà ce qu'il serait intéressant de savoir. Ou, du moins, l'Ecclésiastique contient-il les prémisses de cette doctrine, la notion de Dieu qui poussa les Judéo-Alexandrins dans leurs spéculations sur le Dieu second? Voilà ce qui serait significatif.

La réponse à ces questions résultera, tout naturellement, de l'exposition qui va être tentée de la doctrine de la Sagesse dans l'Ecclésiastique. Un motif particulier que nous avons d'insister sur cette doctrine centrale du Siracide, c'est que son ouvrage est, à cet égard, comme un anneau intermédiaire entre les Proverbes et Job (1),

(1) Nous avons essayé ailleurs (*La poésie gnomique chez les Hébreux et chez les Grecs*, Salomon et Théognis, Toulouse, Chauvin, 1886) de retracer la naissance et les progrès de la notion de la Sagesse dans ces monuments de la poésie gnomique des Hébreux. — Le dernier ouvrage

d'une part, et, de l'autre, la Sapience dite de Salomon et les traités de Philon, c'est-à-dire entre l'hébraïsme pur et le vrai judéo-alexandrinisme au sein duquel la notion de la Sagesse a joué un rôle considérable, puisque la Sagesse a été un autre nom du *Logos*, s'est trouvée identifiée avec lui.

Dès le début de son ouvrage, le Siracide désigne Dieu comme étant la source et la racine de la Sagesse (ῥίζα σοφίας, I, 6). « Toute sagesse vient du Seigneur et est avec lui à tout jamais (I, 1). » C'est en Dieu seul que la Sagesse se trouve dans sa perfection. C'est de lui que provient toute espèce de sagesse (πᾶσα σοφία), car c'est en lui que réside la Sagesse dans sa totalité

du genre gnomique que contienne l'Ancien Testament, le dernier chronologiquement, c'est l'Ecclésiaste. Chose singulière ! nous nous retrouvons là sur le même terrain que dans les Prov. X-XXXI. Il est bien question de la sagesse humaine, laquelle vient de Dieu (II, 26; cf. I, 13). L'auteur loue quelquefois cette sagesse (II, 13-14; VII, 10, 12, 19; VIII, 1, 5, etc.). D'autres fois il la décrie et n'a pour elle que du mépris (I, 13, 18; II, 16, 19, 21; VI, 8, etc.). Mais il ne dit pas un mot de la sagesse divine. Il a l'air de ne pas s'en douter. Que conclure de ce silence? — Ce silence, qui interrompt le développement de l'idée de la Sagesse, tient, sans doute, aux circonstances spéciales dans lesquelles l'auteur se trouvait, lui et son peuple, et à l'état d'âme particulier que ces circonstances avaient produit en lui. Je ne puis qu'indiquer cette considération sans y insister. — Remarquons aussi que si l'Ecclésiaste est rangé parmi les monuments de la littérature gnomique, il n'est pourtant pas entièrement de son ressort. S'il présente, surtout vers la fin, des parties tout à fait gnomiques, avec le parallélisme et les images caractéristiques du genre, il renferme aussi bien des pages d'où le parallélisme se retire, où le style se rapproche de la prose, où les idées se développent dans une sorte de longue période. Parfois, le style prend quelque chose d'oratoire dans les parties parénétiques. Est-il, dès lors, étonnant que cet ouvrage, qui ne relève qu'imparfaitement de la poésie gnomique par sa forme, ne lui appartienne qu'imparfaitement par son contenu?

(πᾶσα ἡ σοφία). Parmi tous les êtres, un seul mérite donc véritablement le nom de sage, c'est Dieu (I, 8) ; Dieu avec lequel, avant de procéder à la création et de se manifester aux hommes, la Sagesse demeurait dans le ciel, assise sur un trône dont les nuages formaient la base comme ils servent de fondement à celui de Dieu (XXIV, 4).

1. Un certain nombre d'attributs sont décernés par le Siracide indifféremment à la Sagesse ou à Dieu. Par exemple :

A. — L'*Incompréhensibilité*. — Dieu est dépeint dans l'Ecclésiastique comme un être dont il est impossible à l'homme de louer dignement la puissance et la sagesse. Célébrer convenablement le Seigneur, énumérer d'une manière complète et précise tous les exemples, tous les effets et toutes les preuves de sa grandeur, est une tâche dont l'homme ne peut venir à bout (XVIII, 4-7; XLII, 17; XLIII, 27-33). L'Eternel est incompréhensible dans son essence pour les facultés bornées de l'homme.

Cette idée de l'incompréhensibilité divine, de la distance énorme, infranchissable qui sépare Dieu de ses créatures, devait tout naturellement conduire les Juifs à la théorie des êtres intermédiaires. En reléguant de plus en plus l'Eternel dans les profondeurs insondables de son incompréhensibilité, de son absoluité, il est aisé d'arriver à croire qu'il ne peut, sans déchoir, en sortir pour entrer en relation avec le monde. Mais alors si Dieu ne peut soutenir des rapports avec le monde, il faut qu'il y ait quelque être ou quelques êtres moins purs et

moins grands que Dieu, inférieurs à Dieu, enfin, pour pouvoir sans déroger s'occuper de la terre, plus purs et plus grands que le monde, supérieurs au monde pour pouvoir, sans porter atteinte à la spiritualité de l'essence divine, entrer en relations avec Dieu. Toutefois, il est impossible d'apercevoir dans le Siracide la moindre trace de cette genèse de l'idée du Logos, de la Sophia. Le fils de Sirach, s'il est conduit à hypostasier ou à personnifier la Sagesse, ce que nous avons à discuter, n'y est pas conduit par l'idée qu'il se fait de l'incompréhensibilité divine. Ce qui le prouve, c'est que l'être intermédiaire, qui devrait servir à relier Dieu et le monde, est dans sa pensée tout aussi insondable que Dieu lui-même. La Sagesse divine est incompréhensible : « Qui sondera la sagesse?... La racine de la Sagesse, à qui a-t-elle été révélée? et qui a compris les desseins cachés de la Sagesse? (I, 2-3). »

Il faut observer néanmoins que si le Siracide n'attribue pas à Dieu l'incompréhensibilité d'une façon pour ainsi dire exclusive, ou par excellence, κατ' ἐξοχήν, ou enfin d'une manière qui rappelle ou suggère le judéo-alexandrinisme, il tend bien à creuser entre Dieu et le monde cet abîme qui rend le Logos nécessaire, puisque, de même que les Septante, il évite, dans quelques passages, les anthropomorphismes. Ainsi, d'après lui, ce n'est pas Dieu que Moïse vit face à face (Exode, XXXIII, 11); Moïse ne fut admis à contempler que sa gloire. Et lorsque le livre de l'Exode (XX, 21) nous apprend que Moïse s'approcha de la nuée où Dieu était présent, le Siracide se

borne à mentionner la nuée, sans ajouter que Dieu y était caché (XLV, 3, 5). Ce souci de faire disparaître les images anthropomorphiques employées par les écrivains sacrés en parlant de Dieu est gros de la doctrine des êtres intermédiaires ; on l'a vu à propos des Septante. Et c'est déjà un résultat acquis, et une réponse aux questions posées au début de cette exposition de la doctrine de la Sagesse dans l'Ecclésiastique.

B. *Eternité.* — La Sagesse est éternelle. « La Sagesse est avec le Seigneur à tout jamais (I, 1). » La raison intelligente a existé de tout temps (I, 4). La Sagesse personnifiée déclare elle-même que Dieu l'a créée au commencement avant les siècles (XXIV, 9).

Il va sans dire que cette éternité est aussi le fait de Dieu. Le Siracide désigne Dieu par les périphrases : Celui qui vit aux siècles des siècles (XVIII, 1), le Dieu éternel (XXXVI, 22). Le Siracide associe Dieu et la Sagesse dans l'attribut d'éternité (I, 1). Et tous les passages qui enseignent la création de la Sagesse par Dieu, affirment en même temps, par là même, l'éternité de Dieu. Le créateur d'une chose éternelle ne peut pas ne pas être éternel (Cf. XXXIX, 20).

On aurait tort, toutefois, de prendre ces expressions à la lettre. Les mots αἰών, αἰώνιος, qui correspondent au mot hébreu עולם doivent certainement être rangés parmi les mots les plus vagues et les plus indéterminés du langage religieux des Juifs. Tout ce qui est dit sur ce point, à propos de la Sagesse, est répété à propos d'une multitude d'autres objets de caractères fort divers et qui ne se ressemblent qu'en ce

point, c'est qu'ils ne sont pas éternels au sens strict du mot (1). L'idée philosophique d'éternité paraît avoir été peu connue des Juifs. En ce qui concerne la Sagesse, nous verrons que son éternité est singulièrement limitée par les passages qui la représentent comme une créature. Ce n'est pas, en effet, comme dans le dogme de la Trinité, un fils éternellement engendré; c'est une créature créée une fois pour toutes, à un certain moment, antérieurement auquel, semble-t-il, elle n'existait pas.

C. *Création.* — Dieu est appelé créateur (2). Le Siracide emploie souvent, pour désigner Dieu, des péri-

(1) Ainsi, dans XVI, 27 : ἐκόσμησεν εἰς αἰῶνα τὰ ἔργα αὐτοῦ (cf. I, 1); et, dans XLII, 23 : πάντα ταῦτα ζῇ καὶ μένει εἰς τὸν αἰῶνα (cf. XIV, 17; LI, 8; I, 4). — On pourrait être tenté de rapprocher le ἀπ' ἀρχῆς de XXIV, 9, du ἐν ἀρχῇ de Jean, I, 1. Mais comparez XVI, 26; XXXIX, 25; XV, 14; XXXIX, 32; XVI, 28. — Ecclésiastique, XXIV, 9, trouve son parallèle dans XLII, 21 : τὰ μεγαλεῖα τῆς σοφίας αὐτοῦ ἐκόσμησεν, καὶ ἕως ἔστι πρὸ τοῦ αἰῶνος καὶ εἰς τὸν αἰῶνα. Fritzsche et Reuss attribuent, avec raison, à la création, « si pleine de merveilles et si sagement disposée, » ce passage que l'on a ordinairement attribué à Dieu. — On le voit, il n'est pas une des expressions employées pour la Sagesse qui ne le soit aussi pour d'autres objets. Mais il y a plus; certaines expressions employées pour d'autres objets ne le sont pas pour la Sagesse. Ainsi le mot αἰώνιος, dont Baruch, Suzanne, 2 et 3 Macc. se servent pour qualifier Dieu n'est guère usité dans l'Ecclésiastique. On ne le trouve que deux fois : dans XLV, 15 : εἰς διαθήκην αἰώνιον, et dans XV, 6 : ὄνομα αἰώνιον. L'expression ἐν ἀρχῇ n'est employée qu'une seule fois, dans la locution τὰ ἐν ἀρχῇ κτίσματά σου (XXXVI, 20), pour désigner les Israélites. Enfin, notons, pour terminer cette nomenclature, que le monde matériel est appelé par le Siracide : création éternelle (κτίσμα αἰῶνος, XXXVIII, 34).

(2) Ὁ κτιστὴς ἁπάντων (XXIV, 8), mot assez rare qui ne se trouve, chez les Septante, que dans Judith, IX, 13, et 2 Macc., I, 24; VII, 23; XIII, 14; 4 Macc., V, 11, 24, et dans 2 Sam., XXII, 32, pour traduire le mot צוּר, lu probablement יצר. Dans le Nouveau Testament, le mot κτίστης ne se rencontre que dans 1 Pierre, IV, 19 (πιστῷ κτίστῃ).

phrases telles que : Celui qui m'a fait, celui qui l'a créé... (1). « L'Eternel, dit-il, a créé toutes choses à la fois (XVIII, 1 ; cf. XLIII, 33). » Les chapitres XVI et XVII décrivent la création du monde et en particulier de l'homme par Dieu.

Mais l'Ecclésiastique n'attribue pas à Dieu seul la création du monde. Le chapitre XXIV, qui est intitulé « Eloge de la Sagesse, » nous représente la Sagesse s'acquittant de cette fonction, et nous énumère les moments successifs de son activité.

La Sagesse personnifiée se dépeint elle-même sous la forme de cet Esprit de Dieu dont parlent les premiers versets de la Genèse, et qui planait sur le chaos : « Comme un brouillard, j'ai recouvert la terre, » s'écrie-t-elle. Le verset 5 nous la montre à l'œuvre.

La Sagesse est donc, aussi bien que Dieu, créatrice. Par suite, il ne faut pas s'étonner de voir les œuvres de Dieu (le monde créé) appelées tantôt τὰ μεγαλεῖα τῆς σοφίας (XLII, 21), tantôt τὰ μεγαλεῖα τοῦ κυρίου (XVIII, 4).

La part respective de Dieu et de la Sagesse dans la création n'est pas très nettement marquée dans l'Ecclésiastique. Nous verrons que le livre de la Sapience contient des affirmations analogues à celle-ci : Dieu a créé *par* la Sagesse. Rien de pareil dans l'Ecclésiastique. Cette collaboration de Dieu et de la Sagesse, cette communauté d'activité paraît même exclue par certains passages, qui se contredisent du reste de la façon la plus étrange : dans XXIV, 5, la Sagesse dit :

(1) Ὁ κτίσας (αὐτόν, με) ὁ ποιήσας (αὐτόν, αὐτούς, με).

« J'ai formé toute seule (μόνη) la voûte céleste. » Et quelques lignes plus bas (v. 8), c'est Dieu qui est appelé le créateur de *toutes choses*, ὁ κτίστης ἁπάντων. Enfin, dans XLII, 21, parlant des merveilles de la création, qu'il qualifie de μεγαλεῖα τῆς σοφίας, l'auteur affirme que pour les accomplir et les conserver, Dieu n'a pas eu besoin de conseiller : οὐδὲ προςδεήθη οὐδενὸς συμβούλου.

Si dans notre livre il était dit nettement que la Sagesse *crée* tout, ces deux affirmations : Dieu seul crée, la Sagesse seule crée, conduiraient logiquement à cette conclusion : Dieu et la Sagesse ne font qu'un. La Sagesse, c'est Dieu lui-même, désigné seulement par un de ses attributs, le plus merveilleux et le plus admiré.

Pourtant il faut faire attention qu'il n'est nulle part dit dans l'Ecclésiastique que la Sagesse ait *tout créé*. Lorsqu'elle sort de la bouche du Très-Haut, elle recouvre la terre comme un brouillard. Qu'est-ce à dire, semble-t-il, sinon que la terre existait déjà? Dans les versets 5 et 6 de ce chapitre XXIV, nous ne trouvons pas davantage l'idée de création absolue. La sagesse se borne à arranger, à disposer. Elle arrondit la voûte céleste; elle crée la profondeur des océans, mais non les océans. Et elle crée cette profondeur en façonnant ce qui existe déjà, en pressant, en écrasant la terre pour assigner une place aux abîmes. Elle crée, enfin, non pas τὰ κύματα, mais ἐν κύμασι, non pas τὴν γῆν, mais ἐν πάσῃ τῇ γῇ, non pas πάντα λαὸν καὶ πᾶν ἔθνος, mais ἐν παντὶ λαῷ καὶ ἔθνει.

Ne découlerait-il pas de là que la Sagesse et Dieu

ont chacun leur fonction spéciale et distincte, et qu'aucun des deux n'empiète sur les attributions de l'autre? Dieu crée, au sens absolu du mot. La Sagesse ordonne et dispose tout.

Mais on dirait que le Siracide prend plaisir à ruiner d'avance toutes les déductions qu'on peut être tenté de tirer de ses paroles. Dans un autre passage de son livre, les rôles que je viens d'indiquer se trouvent renversés. Il semble que ce soit la Sagesse qui crée et Dieu qui ordonne : « Aux merveilles de sa Sagesse, il a donné la beauté τὰ μεγαλεῖα τῆς σοφίας αὐτοῦ ἐκόσμησεν (XLII, 21). » Ainsi la Sagesse a produit, et Dieu a orné, paré.

Il est certain que si nous pouvions affirmer catégoriquement ces deux thèses :

1° Dieu seul crée et la Sagesse seule ordonne,

2° La Sagesse seule crée et Dieu seul ordonne,

nous serions ramenés à la conclusion précédemment indiquée : Dieu et la Sagesse ne font qu'un. Ce sont deux mots pour désigner un seul et même être. Mais les considérations qui précèdent doivent nous avoir appris à nous défier des généralisations trop hâtives; et il pourrait fort bien se faire que l'Ecclésiastique contînt quelque autre passage — oublié par nous — qui vînt renverser tout notre échafaudage. Ce qui résulte le plus clairement de toutes les expressions du Siracide que nous avons signalées, et ce que nous croyons pouvoir affirmer, sans crainte d'être démenti par aucun verset de l'Ecclésiastique, c'est que le Siracide était loin d'être arrivé à une théorie nette et précise, non

pas seulement de la création, mais des rapports de Dieu et de la Sagesse dans l'œuvre de la création.

Il nous faut ici remarquer qu'il n'est aucune de ces qualités ou de ces fonctions attribuées à Dieu et en même temps à la Sagesse — incompréhensibilité, éternité, création, etc... qui ne le soit aussi à d'autres objets. Il n'y a pas, dans l'Ecclésiastique, d'attribut réellement spécial à Dieu et à la Sagesse. Car ou bien les attributs ne sont décernés qu'à Dieu seul et point à la Sagesse (1), ou bien les attributs sont décernés à la Sagesse en même temps qu'à Dieu, mais alors ce que Dieu partage avec la Sagesse, il le partage soit avec ses autres œuvres, soit même avec ses autres perfections, je veux dire avec des attributs analogues à la Sagesse et employés abstraitement comme elle. Ainsi, le Siracide pourra dire que Dieu est éternel, que la Sagesse de Dieu est éternelle, que la justice ou la puissance de Dieu est éternelle. Si donc, des textes où des attributs divins sont décernés à la Sagesse, l'on voulait conclure à l'hypostase de la Sagesse, c'est-à-dire à son existence personnelle et substantielle, distincte et indépendante à côté de Dieu, il faudrait aussi conclure à l'existence hypostatique du monde, à l'hypos-

(1) Il est inutile, pour notre but, de nous arrêter à parler des attributs (ou sentiments) que le fils de Sirach attribue particulièrement à Dieu sans les attribuer explicitement à la Sagesse : l'unité, la toute-puissance, l'omniscience, la sainteté, la justice, la miséricorde, la colère, etc... — Tout au plus pourrait-on, à ce propos, poser une question : Si le Siracide avait considéré la Sagesse comme une hypostase, se serait-il contenté d'offrir à ses lecteurs un tableau si incomplet et si inachevé de la Sagesse, de cet être intermédiaire unissant Dieu et le monde ?

tase de quantité d'abstractions morales ou autres. L'absurdité de la conséquence ruine le principe.

2. Interrogeons de plus près notre auteur sur les relations mutuelles de la Sagesse et de Dieu.

Déjà, les vers. I, 2, 3 semblent assimiler la Sagesse à une créature. « Qui compterait le sable de la mer, les gouttes de la pluie ou les jours passés? Qui mesurerait la hauteur du ciel, l'étendue de la terre? Qui sonderait l'abîme et la Sagesse? » Ne peut-on pas conclure de là que la Sagesse est au même titre que l'abîme, la hauteur du ciel, l'étendue de la terre, une créature de Dieu? Le Siracide aime à comparer la Sagesse aux autres œuvres de Dieu. Il le fait en plusieurs endroits : ne peut-on pas conclure de ces passages que la Sagesse elle aussi est une œuvre de Dieu? Mais le Siracide ne se contente pas de nous permettre de tirer cette conclusion. Il la tire lui-même : « La Sagesse a été créée avant toutes choses (ἔκτισται) » (I, 4). « Dieu la créa (ἔκτισεν). Il la vit et la dénombra » (I, 9). La Sagesse personnifiée déclare elle-même qu'elle est sortie de la bouche du Très-Haut (XXIV, 3) (Cf. aussi XXIV, 9; I, 1).

Sans doute, comme le fait observer Drummond (1), la *création* de la Sagesse lui constitue une sorte d'existence séparée. On ne peut raisonnablement désigner quelque chose comme créé si on n'y voit rien de plus qu'un attribut divin. Mais, ici encore, nous rencontrons ce manque de précision et de rigueur dans l'emploi des termes que nous avons déjà signalé. La Sagesse ne par-

(1) *Op. cit.*, p. 145.

tage pas seulement cette qualité de *créature* avec ce que Dieu a créé au sens propre du mot, mais elle la partage aussi avec d'autres objets que l'on ne peut considérer comme ayant été créés directement par Dieu. Ainsi, en XXXIV, 27, le Siracide nous dit que « le vin a été créé pour la satisfaction des hommes » (οἶνος ἔκτισται). Ailleurs, nous voyons certaines qualités abstraites représentées comme des créatures : « Un grand trouble a été créé pour tout homme » (XL, 1). « Les biens (ἀγαθά) ont été créés, dès l'origine, pour les bons, de même aussi les maux pour les méchants » (XXXIX, 25). « La foudre, la grêle, la famine et la peste, tout cela a été créé pour la vengeance » (XXXIX, 29). « Mort et sang, querelle et épée, famine et ravage, fléaux et calamités : c'est pour les impies que tout cela a été créé » (XL, 9, 10). « Le travail des champs a été créé par le Très-Haut » (VII, 15).

Ainsi la Sagesse partage cet attribut de créature avec quantité d'autres abstractions dans lesquelles il est absolument impossible de voir des créatures réelles et substantielles. L'expression de *créer* est tout à fait et uniquement poétique.

3. Lorsqu'on cherche à analyser la conception que le Siracide se fait de la Sagesse, on se trouve, comme dans les Proverbes, en présence de deux séries de passages, les uns qui personnifient la Sagesse, les autres qui s'opposent à cette personnification.

Par exemple, parmi les passages qui personnifient la Sagesse, on peut citer XIV, 20-27, où la Sagesse est considérée comme habitant une maison (σύνεγγυς τοῦ οἰ-

κοῦ αὐτῆς). Au chapitre XV, c'est une mère, puis une jeune épouse. Enfin et surtout au chapitre XXIV, elle est représentée comme faisant son propre éloge au milieu des Israélites et en face de Dieu. Son discours, qui commence par le mot ἐγώ, comprend 20 versets (3-22).

Il est d'autres passages dans lesquels le Siracide a l'air de ne plus se représenter la Sagesse comme une personne, poétique ou réelle, peu nous importe pour le moment. Ainsi, lorsqu'il emploie des expressions telles que πᾶσα σοφία (I, 1 ; XIX, 20 ; XXXVII, 21), πολλὴ σοφία τοῦ κυρίου (XV, 18), etc., il est bien évident que la personnification est loin de son esprit.

Des deux classes de passages que je viens d'indiquer, quelle conclusion devons-nous tirer ? D'abord, il est bien évident qu'aucune des deux n'anéantit l'autre. Nous sommes donc, d'ores et déjà, en droit d'affirmer que tantôt l'auteur se représente la Sagesse comme personnelle, tantôt il l'envisage comme impersonnelle.

Mais il y a plus. Nous pouvons affirmer que notre auteur se représente bien plus souvent la Sagesse divine comme personnelle que comme impersonnelle. En effet, les passages étrangers ou contraires à la personnification de la Sagesse sont bien moins nombreux que les passages favorables à la personnification. Leur nombre est encore diminué par le fait que plusieurs d'entre eux se rapportent non à la Sagesse divine, seule en question ici, mais à la sagesse humaine.

C'est ici un point sur lequel il convient d'insister. Le terme σοφία est employé 53 fois environ dans l'Ecclésiastique. Dans 38 passages, il désigne la sagesse hu-

maine. Dans 15 passages, la Sagesse divine. Il suit de là : 1° Que notre auteur s'occupe beaucoup plus de la sagesse humaine que de la Sagesse divine. C'est une conséquence naturelle de sa tendance pratique et peu spéculative ; 2° Sur les 15 passages où la Sagesse divine est nommée, il n'y en a qu'un (XV, 18) où nous soyons forcés de voir en elle un simple attribut, une simple qualité. Dans les 14 autres textes, il nous est permis, — sinon commandé, — de voir en elle une personne ou, du moins, une personnification.

Je disais, il n'y a qu'un instant, que le Siracide se représente la Sagesse divine bien plus souvent comme personnelle que comme impersonnelle. Je puis maintenant affirmer qu'il se la représente *ordinairement* comme personnelle. La personnification de la Sagesse dans l'Ecclésiastique est la règle. L'impersonnification est l'exception, — si je puis hasarder ce barbarisme.

Mais à quelle espèce de personnification avons-nous à faire? A une personnification réelle ou poétique? La Sagesse est-elle, pour le Siracide, une vraie personne existant d'une vie authentique, indépendante, individuelle, ou n'est-elle une personne que par métaphore?

Il faut noter ici qu'il y a une série de passages où la personnalité est attribuée à des objets, à des choses qui ne pourraient assurément pas recevoir le titre de personnes, si l'on employait ce mot dans un sens prosaïque, précis, technique. Ainsi le Siracide personnifie la loi (XXIV, 23 et s.), la vérité (XXVII, 9), la calomnie (XXVIII, 14 et s.).

Joints aux citations faites à propos de la création de

la Sagesse par Dieu, ces exemples suffisent pour montrer que la personnification est un procédé poétique familier à l'auteur. Les expressions dont le Siracide se sert pour personnifier la σοφία sont identiques ou analogues à celles dont il se sert pour personnifier toutes les idées abstraites que nous avons indiquées. Et nous sommes donc amenés à conclure, au terme de cette analyse, que non seulement il n'est pas nécessaire, mais qu'il n'est pas possible d'attribuer une portée métaphysique à la personnification de la Sagesse, lorsqu'on la refuse aux autres qualités personnifiées.

Ce qui confirme cette conclusion, c'est qu'aucun texte n'exprime d'une façon nette, claire, péremptoire, que la personnification de la Sagesse doive ou même puisse être prise pour plus que cela. Dans la pensée du Siracide, la Sagesse n'est donc pas une hypostase. Il se peut, — je n'ai pour ma part aucune peine à l'admettre, — que dans l'Ecclésiastique la Sagesse ait fait quelques pas de plus que dans les Proverbes vers la limite qui sépare la simple personnification de l'hypostase, mais cette limite elle ne l'a pas encore franchie.

4. On le voit, par ce qu'il dit de la Sagesse, l'Ecclésiastique ne mérite pas d'être rangé parmi les écrits judéo-alexandrins. Il ne contient pas explicitement de spéculations analogues à celles des Judéo-Alexandrins sur les êtres intermédiaires.

Gfrörer (1), pourtant, veut arbitrairement partager le chapitre XXIV en plusieurs morceaux émanant d'au-

(1) *Op. cit.*, p. 31 et suiv.

teurs différents, dont les uns seraient de purs Palestiniens, tandis que les autres auraient été influencés par l'hellénisme. Il est inutile de s'arrêter longuement à discuter cette hypothèse. Elle est si peu concluante que Dähne lui-même l'a rejetée : « Je suis persuadé, » déclare-t-il, « qu'un Alexandrin aurait donné à ses jugements sur la Sagesse un tout autre vêtement (1). » L'exposé de la doctrine de la Sagesse suffit à ruiner la conjecture trop ingénieuse de Gfrörer, qui n'est appuyée que sur de bien fragiles soutiens.

Je ne reproduis pas ici sa division; car véritablement elle n'en vaut pas la peine. Les arguments sur lesquels Gfrörer cherche à appuyer son hypothèse sont tous plus branlants les uns que les autres. Par exemple, il prétend que le Siracide ferait de lui-même, vers la fin du chapitre XXIV, un éloge qui contredit le ton ordinairement modeste qui est le sien. Donc il y a deux Siracides : le Siracide numéro 1 qui est modeste, et le Siracide numéro 2 qui est vaniteux. Mais Gfrörer ne s'aperçoit pas que dans la page qui suit immédiatement celle où il expose cette découverte, il cite lui-même une déclaration bien peu modeste du Siracide numéro 1 : « J'en sais bien plus que je n'en dis. » (πλείονα τῶν λόγων μου σύνεσίς μου) (XXXI, 12).

Non, le chapitre XXIV est bien homogène, il a eu un seul et unique auteur, le Siracide, qui, dans sa doctrine de la Sagesse, a peut-être poussé plus loin, mais sur la même ligne, les données de l'Ancien Testament,

(1) *Op. cit.*, p. 130 et suiv.

sans être, à cet égard, influencé en rien par la culture hellénique.

5. Un des traits intéressants de l'Ecclésiastique, c'est la position particulière que la Sagesse y prend en face de la *loi*.

Quand on étudie les préceptes de cet ouvrage, on ne tarde pas à se rendre compte qu'il y a une différence sensible dans la manière dont les Proverbes et l'Ecclésiastique énoncent les devoirs envers Dieu. Les sages Hébreux dont les sentences se trouvent réunies dans le recueil des משלי שלמה, ne disent de ces devoirs que ce qu'il est absolument nécessaire d'en dire dans le point de vue strict de la Sagesse : l'art de réussir. L'Ecclésiastique insiste beaucoup plus longuement et beaucoup plus fréquemment sur ce sujet. La notion *théocratique*, absente des Proverbes, absente de Job, s'affirme ici avec décision. Et l'auteur trouve le moyen de rattacher cette notion théocratique à l'idée de la Sagesse. La Sagesse, en effet, commande, inspire la crainte de Dieu. Et la crainte de Dieu, à son tour, inspire le respect et l'observation de la loi, la pratique des cérémonies du culte, etc...

Les passages abondent qui établissent un rapport intime entre la Sagesse et la loi : « *Si tu désires la Sagesse, observe les commandements, et le Seigneur te la départira* (I, 26). » « *Celui qui craint le Seigneur pratiquera cela, et c'est en s'attachant à la loi qu'il saisira la Sagesse* (XV, 1). » « *Toute Sagesse est accompagnée de la pratique de la loi* (XIX, 20). » « *Le Sage ne hait pas la loi... l'homme de bon sens a foi en la loi*

(XXXVI, 2-3; cf. IX, 15; XIX, 17, 24; XXXV, 15; XXXII, 7). » Mais il faut surtout citer, en partie au moins, les paroles du chapitre XXIV sur la loi. Après avoir fait parler la Sagesse personnifiée, qui exhorte les hommes à venir à elle, à l'écouter, à se nourrir d'elle, l'auteur reprend la parole et déclare que cette Sagesse, existant en Dieu et par lui, s'est donné un corps dans la Loi mosaïque : « *Tout cela*, » s'écrie-t-il après le discours de la Sagesse personnifiée, « *tout cela, c'est le livre de l'alliance du Dieu suprême, la loi promulguée par Moïse, l'héritage des synagogues de Jacob. C'est elle, la Loi, qui fait déborder la Sagesse comme le Phison, comme le Tigre au temps des nouveaux fruits; qui fait abonder l'intelligence, comme l'Euphrate, comme le Jourdain au temps de la moisson; qui répand l'instruction comme le Nil, comme le Gihon aux jours de la vendange.* »

Le Siracide se trouve former la transition entre les Proverbes qui ne parlent pour ainsi dire pas de la loi, et les Sages postérieurs qui identifieront la loi avec la Sagesse, — non seulement avec la sagesse humaine, mais avec la Sagesse divine. Baruch (IV, 1) semble déjà affirmer cette identification : « *Voilà quel est notre Dieu; nul autre ne lui est comparable. C'est lui qui a trouvé le chemin de la Sagesse, et qui l'a donnée à son serviteur Jacob, et à Israël son bien-aimé. Dès lors elle est apparue sur la terre et a conversé avec les hommes. C'est le livre des commandements de Dieu, c'est la loi éternelle. Quiconque s'en tient à elle a la vie; ceux qui l'abandonnent meurent* (III, 36; IV, 1). » La plupart

des critiques pensent que dans ces versets l'auteur de Baruch a identifié le Code mosaïque avec la Sagesse *de Dieu*. Cela se peut. Ce n'est pourtant pas certain. Peut-être ne s'agit-il ici, au fond, que de la sagesse humaine. J'ai cité ce passage dans la traduction de M. Reuss. Mais le mot grec que M. Reuss traduit par Sagesse, ce n'est pas σοφία, c'est ἐπιστήμη. C'est de l'ἐπιστήμη et non de la σοφία qu'il est dit : « C'est le livre des commandements de Dieu « (αὕτη ἐστίν ἡ βίβλος τῶν προσταγμάτων τοῦ Θεοῦ). Or, je ne crois pas me tromper en affirmant que le mot ἐπιστήμη n'est jamais employé dans les apocryphes de l'Ancien Testament pour désigner la Sagesse divine. Baruch entre donc dans la voie de l'identification de la Sagesse et de la loi — faisant ainsi un pas de plus dans le développement légal que le Siracide avait commencé à donner à l'idée gnomique de la Sagesse. Mais on peut discuter sur la question de savoir s'il s'agit, dans le passage cité, de la Sagesse divine ou de la sagesse humaine, ou de la Sagesse tout court, sans addition d'adjectif, comme dans le livre de Job (1).

Ainsi, il y a, dans les rapports de la poésie gnomique avec le mosaïsme, une sorte d'évolution dont voici les degrés successifs et progressifs :

1. Non pas hostilité évidemment, mais enfin indifférence apparente des Sages vis-à-vis de la loi, ou plus exactement indépendance : c'est le cas des chapitres

(1) Cf. *La poésie gnomique chez les Hébreux et chez les Grecs*, Salomon et Théognis, p. 83-87.

X-XXIX des Proverbes, de Job, puis des neuf premiers chapitres des Proverbes, et enfin de l'Ecclésiaste — quoique moins complètement.

2. Dépendance très grande vis-à-vis de la loi : c'est l'attitude du Siracide.

3. Identification de la sagesse humaine avec la loi : c'est jusque-là que va peut-être Baruch, à moins qu'il ne se borne à identifier « la Sagesse, » tout court, avec la loi ou qu'il n'aille jusqu'au quatrième degré :

4. Identification de la Sagesse divine avec la loi : c'est le terme du développement, auquel les rabbins arrivent. Partout, dans la littérature rabbinique, la Thora apparaît comme identique à la Sagesse céleste. Dans le Bereschit Rabba, le Midrash Tanchuma, le Ialkut, etc... les expressions *Thora* et *Sagesse céleste* sont employées couramment comme synonymes.

Par une suite toute naturelle de ce développement, les Sages Hébreux finirent par se confondre avec les Docteurs de la Loi, et la littérature talmudique et midrashique fut l'océan dans lequel la littérature gnomique vint se précipiter et se perdre.

Demandera-t-on maintenant la raison de ce développement, de cette déviation ? Elle est aisée à apercevoir. Ce n'est, en effet, qu'après l'exil que le mosaïsme s'infiltra dans la Sagesse des gnomiques Hébreux. Or, nous avons déjà vu quelle importance prit à cette époque la loi pour les Juifs. A partir d'Esdras, ils éprouvèrent une admiration, un enthousiasme, un culte croissant pour la loi. La loi entra si profondément dans leur vie qu'elle en modifia, en domina tous les

moments, tous les détails. La prophétie finit par s'éteindre. La Sagesse, elle aussi, devait céder la place à cette *thora* qui usurpait toutes les préoccupations et accaparait toute l'estime des Juifs. Mais il était dans la nature même des choses, que le légalisme au lieu de tuer la Sagesse comme il tua la prophétie, s'assimilât pour ainsi dire la Sagesse et s'amalgamât avec elle. La prophétie est œuvre d'inspiration, est chose totalement différente du légalisme, surtout du légalisme rabbinique, elle n'est pas seulement autre chose que ce légalisme, elle en est le contraire. Il ne pouvait y avoir fusion quelconque entre le légalisme et la prophétie. Le légalisme fit donc mourir la prophétie. Mais il était logique aussi qu'au lieu de tuer la Sagesse, œuvre de réflexion et de méditation, le légalisme l'absorbât peu à peu, que l'élément légal s'insinuât sans violence dans la poésie gnomique, qu'il y grandît peu à peu, jusqu'à ce qu'enfin il en devînt le maître et rendît la littérature gnomique ainsi transformée identique à la littérature du Talmud et des Midrashim.

Nous sommes maintenant en état de conclure.

Il y a certainement dans l'Ecclésiastique, en quelque mesure au moins, cette tendance à spiritualiser, à épurer Dieu, à lui enlever toute possibilité de contact avec le monde qui a été l'âme du judéo-alexandrinisme, et qui a inspiré tout le développement de la doctrine du Logos. Par là, l'Ecclésiastique contient les germes du Logos, renferme en puissance les êtres intermédiaires.

En ce qui concerne la Sagesse, l'Ecclésiastique n'est

pas explicitement plus judéo-alexandrin que l'Ancien Testament. Il y a, dans l'Ecclésiastique, à ce sujet, deux classes de données :

1° Les données qui sont essentiellement identiques à celles que nous avons trouvées dans l'Ancien Testament, quoique plus développées peut-être à certains égards;

2° Les données qui sont particulières à l'Ecclésiastique, savoir : le légalisme, la tendance à absorber la Sagesse dans la loi.

Celles de ces données qui se rapprochent de la philosophie judéo-alexandrine, ce sont celles qui ne sont pas particulières à l'Ecclésiastique, et que, par conséquent, l'Ecclésiastique n'a pas fournies au judéo-alexandrinisme. Et celles qui lui sont particulières, se trouvent être diamétralement opposées à la tendance du judéo-alexandrinisme.

Il faut, toutefois, reconnaître que l'Ecclésiastique, par ce qu'il dit explicitement de la Sagesse, n'a pas été inutile aux judéo-alexandrins. Non seulement il nous montre que cette notion importante de la Sagesse était encore chère aux Juifs vers 280 ou 250 avant Jésus-Christ, mais il a contribué lui-même à entretenir et à développer cette notion, et par là, sans doute, il a pu servir aux progrès et à la formation du judéo-alexandrinisme, qui a trouvé dans la notion de la Sagesse une justification, une autorisation pour ses propres théories si différentes cependant.

X

Voilà pour l'auteur de l'Ecclésiastique. Mais lorsqu'on parle de l'Ecclésiastique, il faut toujours distinguer entre l'auteur et le traducteur. Si l'auteur ne paraît pas avoir été bien profondément touché par l'influence grecque, il se pourrait qu'il n'en fût pas de même du traducteur.

Dans quelle mesure le traducteur était-il helléniste — s'il l'était? Nous n'avons, pour nous renseigner sur son état d'esprit, que les quelques lignes de son prologue et sa traduction.

On a déjà vu que la langue de cette traduction pourrait donner quelquefois à penser qu'il a subi jusqu'à un certain point l'action du milieu hellénistique où il a vécu. Edersheim va plus loin (1), et affirme qu'en bien des cas le traducteur altère délibérément le texte qu'il se propose d'interpréter, non seulement pour répondre à certaines objections ou les prévenir, pour exprimer plus clairement ou plus énergiquement les idées de son grand-père, mais aussi pour substituer aux idées de ce dernier, idées palestiniennes, des idées de son cru, idées hellénistiques. La preuve ressort, assure-t-il avec assez de raison, de la confrontation de la version grecque avec la version syriaque. Quand la version grecque renferme des idées hellénistiques que la version syriaque ne contient pas, c'est au traducteur grec qu'il faut s'en prendre et à lui qu'il

(1) *Op. cit.*, p. 23.

faut attribuer l'hellénisme en question. Mais en général ses modifications et ses additions ne paraissent pas porter sur des points bien capitaux. Nous avons nous-même émis la supposition que peut-être le verset 16 du chapitre XLIV, qui rappelle les théories de Philon sur Enoch, était une interpolation due au petit-fils du Siracide (1), et que le passage angélologique cité par Dähne était, peut-être aussi, une altération du traducteur (2). Mais il ne faut pas exagérer la portée de cette altération et de cette interpolation. Semblablement, les trois exemples que donne Edersheim (3) ne sont pas de nature à nous faire attribuer au traducteur un hellénisme bien profond et bien développé. On va en juger.

Edersheim cite d'abord les versets 3-4 du chapitre I : « Qui mesurerait la hauteur du ciel, l'étendue de la terre? Qui sonderait l'abîme et la Sagesse? La Sagesse a été créée avant toutes choses, la raison intelligente a existé de tout temps (ἐξ αἰῶνος). » Ceci, dit le critique anglais, a un son distinctement hellénistique (4). La version syriaque omet les mots *et la Sagesse* à la fin du verset 3, et traduit ainsi le verset 4 : « La Sagesse est plus abondante que toutes ces choses, et la foi est plus forte. »

Edersheim cite encore le vers. 31 du chap. XXIV : « Je disais : je veux arroser mon jardin, donner à boire

(1) P. 171-172.
(2) P. 173.
(3) *Op. cit.*, p. 23.
(4) Est-ce bien sûr ? Edersheim lui-même ne peut pas s'empêcher de rapprocher de ce texte Prov., VIII, 22.

à mes parterres, et voilà que le canal est devenu un fleuve, et le fleuve lui-même une mer (καὶ ὁ ποταμός μου ἐγένετο εἰς θάλασσαν). » Les derniers mots sont traduits dans la version syriaque : « Et la rivière est descendue à la mer. » Sur quoi Edersheim affirme qu'il est à peu près impossible d'expliquer cette différence par une erreur de lecture ou une défectuosité de traduction soit d'un côté, soit de l'autre. Nous ne pouvons pas davantage, d'après lui, supposer que la version syriaque ait altéré l'original; car, en premier lieu, la pensée qu'exprime cette version est beaucoup plus hébraïque que celle qu'exprime la version grecque (Edersheim suppose que l'original hébreu et que la version syriaque ont eu en vue la diaspora); et, ensuite, nous ne pouvons pas imaginer pourquoi la version syriaque aurait commis une telle altération, car nous ne pouvons pas y voir une allusion à la communication de la Sagesse d'Israël aux Gentils par l'Evangile (voyez le verset suivant). Mais si l'altération est le fait du traducteur grec, son objet et sa signification sont manifestes. L'étroit canal de la loi devient le large fleuve de la prophétie et de la sagesse, peut-être grossi par des affluents hellénistiques; et ce fleuve deviendra enfin une mer, lorsque la sagesse ne sera plus hébraïque, ni grecque, mais universelle, baignant tout rivage (1).

Enfin, Edersheim cite le vers. 27 du chap. XLIII. La version syriaque ne contient que les 12 premiers ver-

(1) Tout cela n'est-il pas un peu forcé et un peu subtil? — Et n'est-on pas obligé de substituer des futurs (*deviendra*, *sera*) à un aoriste (ἐγένετο, sc. εἰς θάλασσαν)?

sets de ce chapitre. Quelle que puisse être la cause de l'omission du reste, il paraît probable, suggère Edersheim, que la version grecque des versets 12-33 ne reproduit pas exactement l'original, mais l'hellénise fortement. Cela est, en particulier, le cas pour le verset 31, qui n'est qu'une addition du traducteur : « Nous parlerions longtemps que nous n'en finirions pas; voici la somme de nos discours : Lui est tout ! » (τὸ πᾶν ἐστὶν αὐτός) (1).

Interrogeons maintenant le prologue. Il ne donne pas, lui non plus, l'idée d'un Juif bien profondément hellénisé. Son auteur paraît être un Juif palestinien, qui est venu en Egypte et y a séjourné. Comme il était Palestinien et savait non seulement l'araméen, mais l'hébreu, il n'a pas pu ne pas remarquer qu'il y avait quelque différence entre le texte sacré et le texte des Septante; mais il n'a pas cru, au fond, que cela tirât beaucoup à conséquence. Il n'a pas vu, dans ces divergences, le produit d'une diversité d'opinions, de dogmatiques, il n'y a vu que le résultat de la différence des langues ou l'effet de l'incurie et de l'inattention du traducteur.

Il paraît avoir de la loi une opinion un peu différente de celle de son grand-père. Il attache, sans doute, beaucoup de prix à la loi. Pourtant, on peut voir qu'elle semble n'être pas un but, une fin, pour lui, mais un moyen. On remarque, dès le début du prologue, ces expressions : « De nombreuses et grandes choses nous

(1) Mais, au lieu de voir dans ce verset « une profession de panthéisme philosophique, » ne peut-on pas, comme M. Reuss, n'y trouver que « l'expression concise d'une pensée religieuse qui rapporte à Dieu tout ce qui est et tout ce qui arrive? »

ayant été données *par la loi* (διὰ τοῦ νόμου). » Un rabbin ne se serait pas exprimé de la sorte. Il aurait dit que la loi elle-même *était* la grande et belle chose donnée à Israël, et non qu'elle renfermait de nombreuses et grandes choses, ni qu'elle était le moyen employé par Dieu pour communiquer ces choses aux Israélites.

De plus, pour ce qui concerne la manière dont notre traducteur envisage les écrits canoniques, on peut constater, par les dix premières lignes du prologue, que ces écrits lui paraissent trouver leur valeur suprême dans la παιδεία et la σοφία.

Enfin, le dessein de l'aïeul, à ce que son descendant nous apprend, était de composer quelque chose qui se rapportât à l'instruction et à la Sagesse, pour que des personnes désireuses d'apprendre pussent faire des progrès... Fritzsche et M. Reuss traduisent : pussent faire des progrès *dans* une vie conforme à la loi. Mais cette interprétation est inexacte. Que dit le grec? Ὅπως ἐπιπροσθῶσι διὰ τῆς ἐννόμου βιώσεως. Διά signifie *au moyen de*, et on n'a pas le droit de traduire comme s'il y avait εἰς ou ἐπί ou πρός. Le petit-fils de l'auteur de l'Ecclésiastique a voulu dire : faire des progrès au moyen d'une vie conforme à la loi. Faire des progrès... en quoi? Il ne le dit pas ; mais, d'après tout le prologue, il n'est pas difficile de le comprendre. Il s'agit de faire des progrès dans la Sagesse, εἰς παιδείαν καὶ σοφίαν. On est donc bien fondé à dire que la loi est considérée comme un moyen (διά) et non comme un but.

Je ne crois pas, pourtant, qu'il faille attribuer cette conception de la loi et des écrits sacrés en général à

l'influence judéo-alexandrine. C'est, au fond, le point de vue des anciens sages hébreux. Le petit-fils de l'auteur de l'Ecclésiastique semble, à cet égard, plus rapproché des auteurs des Proverbes que de son grand-père. Il est moins légaliste que ne l'est ce dernier en bien des passages, moins juridique, moins rabbin. Je pense qu'il n'y a qu'à l'en féliciter.

CHAPITRE III.

LES APOCRYPHES. — LA SAPIENCE.

I

La Sapience de Salomon est incomparablement plus hellénistique que l'Ecclésiastique du fils de Sirach; c'est un des documents les plus importants du judéo-alexandrinisme avant Philon.

La *forme* de l'ouvrage est déjà éminemment hellénique. La langue et le style de la Sapience méritent bien l'éloge qu'en faisait Jérôme (1). Dans toute la Bible grecque, Ancien Testament et Nouveau Testament, il n'y a que l'épître aux Hébreux qui puisse soutenir à ce point de vue la comparaison avec la Sapience. Sans doute, malgré l'excellente culture grecque de l'auteur, qui paraît avoir à sa disposition une riche provision d'expressions variées, empruntées non pas seulement au lexique des Septante, mais au dictionnaire des phi-

(1) « Secundus apud Hebraeos nusquam est, quin et ipse stylus Graecam eloquentiam redolet. »

losophes et des poètes grecs, la Sapience n'est pas dépourvue, dans sa forme, de toute couleur hébraïque. En définitive, c'est une tête juive qui pense ; c'est un auteur familiarisé avec la traduction des Septante qui écrit. Aussi lui arrive-t-il, surtout dans les dix premiers chapitres, de reproduire les tours de phrase, les coupes, les symétries, pour tout dire enfin le parallélisme de la poésie gnomique.

Mais il ne semble pas que ce soit intentionnel chez lui. « Le parallélisme, dit M. Reuss, se glisse sous sa plume de côté et d'autre, et *comme involontairement.* » On dirait que la Sapience tend en quelque sorte à se soustraire à l'influence de la versification hébraïque. On a déjà souvent remarqué que le parallélisme s'efface peu à peu, à mesure qu'on avance dans la lecture de l'ouvrage, et que la prose animée et oratoire finit par régner à peu près seule. On a aussi observé que, en ce qui concerne la composition des strophes, la Sapience se rapprochait peut-être plus encore de la division grecque en strophe et en antistrophe que de la poétique hébraïque. Peut-être n'a-t-on pas assez insisté sur les rapprochements qu'il serait possible d'établir entre la versification grecque et les versets de la Sapience. Le verset IX, 15, se compose de deux hexamètres presque intacts :

Φθαρτὸν γὰρ βαρύνει ψυχὴν... σῶμα (1)
Καὶ βρίθει τὸ γεῶδες νοῦν πολυφρόντιδα σκῆνος.

(1) Où Φθαρτὸν γὰρ ψυχὴν... σῶμα βαρύνει. — De toutes façons, il manque un mot.

Qui sait s'il n'y aurait pas là un emprunt à quelque poète grec? Mais il se pourrait aussi qu'au lieu de provenir d'un emprunt, ce verset ne provînt que de l'ascendant de la versification grecque sur l'auteur. Ailleurs, dans l'ouvrage, il y a quelques textes où l'on rencontre des vers grecs à moitié faits, et des vers de différents mètres. Ainsi, dans IV, 16, si nous omettons le δέ, nous lisons :

Κατακρινεῖ δίκαιος καμὼν τοὺς ζῶντας ἀσεϐεῖς
Καὶ νεότης τελεσθεῖσα ταχέως πολυετὲς γῆρας ἀδίκου.

Faisant abstraction de quelques petites défectuosités, la première ligne forme un trimètre trochaïque, et la seconde un tétramètre trochaïque catalectique. La même formule rythmique se retrouve dans le même chapitre au verset 12 :

Βασκανία γὰρ φαυλότητος ἀμαυροῖ τὰ καλά
Καὶ ῥεμϐασμὸς ἐπιθυμίας μεταλλεύει νοῦν ἄκακον.

Dans le chapitre XVII, le début du verset 11 forme un trimètre iambique parfait :

Οὐθὲν γάρ ἐστι φόϐος εἰ μὴ προδοσία.

Ces observations, qui pourraient sans doute être multipliées, trahissent non pas une imitation volontaire, consciente, réfléchie des mètres grecs, mais l'influence, sur un Juif parlant le grec depuis sa naissance et doué d'une oreille sensible et musicale, de la lecture ou de la récitation publique (dans les écoles) des chefs-d'œuvre de la poésie grecque.

II

Ce n'est pas seulement par son style et par la coupe de ses phrases que Pseudo-Salomon trahit l'influence grecque. On voit encore qu'il est loin d'être resté complètement étranger à ce grand courant d'interprétation allégorique qui, depuis Platon et les Stoïciens, prévalait parmi les exégètes d'Homère et qui inspira aux judéo-alexandrins la méthode même suivant laquelle ils étudièrent et exposèrent le contenu de leurs livres saints.

Tous les exégètes s'accordent à reconnaître dans la Sapience des traces, plus même que des traces, des applications réelles et conscientes de la méthode allégorique.

Le serpent d'airain est envisagé comme un symbole de salut (XVI, 5-7). La colonne de nuées n'est qu'une manifestation de la Sagesse (X, 17). La nuit qui environne les Egyptiens, lors de la plaie des ténèbres, est une image de l'obscurité qui doit un jour les envelopper (XVII, 20). Le vêtement du grand prêtre représente l'univers (XVIII, 24) (1). La colonne de sel indique que la femme de Lot est le symbole de l'âme incrédule (X, 7).

Il faut aussi remarquer que l'histoire tout entière est envisagée par Pseudo-Salomon comme une immense parabole. C'est là la grande différence qu'il y a entre la

(1) On peut, avec Grimm, rapprocher de ce texte IX, 8 : le temple représenterait le ciel, dans ce cas.

partie historique de la Sapience et celle de l'Ecclésiastique. Pseudo-Salomon ne cite jamais un nom propre : il parle toujours du « juste » et de « l'injuste. » C'est que, pour lui, les différents justes et les différents injustes qui ont vécu autrefois sont les symboles de l'âme juste et de l'âme injuste. C'est que pour lui, comme pour Philon, les individus historiques n'ont une valeur réelle, n'ont un droit à notre souvenir que parce qu'ils sont et dans la mesure où ils sont des τρόποι ψυχῆς.

Cette façon idéale d'envisager l'histoire se trahit en plusieurs endroits de la Sapience, par exemple dans cette phrase : « La Sagesse le protégea contre ses ennemis, le mit en sûreté lorsqu'on lui dressa des embûches, et elle lui donna la victoire dans un rude combat, *pour qu'il sût que la piété triomphe toujours* (X, 12). » Dans XIV, 2 et s., l'arche de Noé montre la sympathie que Dieu éprouve pour la navigation et le commerce. Dans XVI, 25-26, les propriétés merveilleuses de la manne montrent que la Parole de Dieu, le Logos, est la force universelle de nutrition. Dans XVI, 28 et s., si la manne est fondue par les premiers rayons du soleil, c'est afin qu'il soit reconnu qu'il faut devancer le soleil pour remercier Dieu et lui adresser sa prière dès l'aurore, et aussi afin qu'on sache que l'espérance des ingrats fondra comme le givre de l'hiver et s'écoulera comme une eau inutile (Cf. aussi XVIII, 22).

Il est bien évident, peut-on ajouter à tout cela, que les Egyptiens sont considérés par Pseudo-Salomon comme une sorte de symbole. Autrement supposerait-il

(XI, 14 et s.) que les Egyptiens eurent connaissance des miracles du désert et que leur soif durait encore bien au delà du départ des Israélites? En écrivant le verset XVI, 8, fournirait-il à M. Reuss l'occasion d'émettre cette remarque excellente : « Comme les anciens Egyptiens n'apprirent point ce qui se passa au désert, on s'aperçoit qu'ils sont introduits ici partout comme les types des païens en général et que l'histoire est envisagée comme une espèce de théorie ? (1) » Il est bien évident aussi que c'est à la même tendance allégorique qu'il faut rapporter le verset XVI, 11 : « Car les piqûres ne leur étaient infligées que pour leur rappeler tes commandements et ils étaient aussitôt sauvés, afin qu'ils ne tombassent pas dans un profond oubli de tes bienfaits et n'y devinssent pas insensibles. » Enfin, c'est sans doute à la même tendance qu'il faut attribuer le verset XIII, 5, où nous voyons que la grandeur et la beauté des créatures sont une image de la grandeur et de la beauté du Créateur, une image du Créateur lui-même (2).

L'influence grecque se manifeste donc dans ces essais d'allégorie, dans cette façon symbolique d'envisager l'histoire du peuple élu et les documents de cette histoire, les livres de l'Ancien Testament : elle se révèle encore plus dans les doctrines de Pseudo-Salomon.

(1) Philon considère les Egyptiens comme le symbole de la sensualité (αἴσθησις) et de la partie affective de l'être (πάθος).

(2) Le terme ἀναλόγως, qui est employé dans ce verset, est inconnu à la langue des Septante. Il est, au contraire, fréquemment employé par Platon et par Aristote.

III

Ce n'est certes pas soutenir une thèse nouvelle que d'attribuer une grande importance à l'influence de la philosophie grecque dans la formation des théories de Pseudo-Salomon. La réalité et l'intensité de cette influence hellénique sont de plus en plus reconnues.

Oserons-nous dire toutefois qu'il nous semble que l'on s'égare un peu dans une voie fâcheuse, dans la voie de ce que Paul Menzel appelle fort judicieusement la « parallélomanie (1), » bien que lui-même n'ait pas réussi à écarter tout à fait de son travail le blâme que contient ce terme ? Le procédé consiste à rapprocher en abondance des textes de la Sapience d'autres textes empruntés à des philosophes païens ; à triompher des moindres analogies formelles ; à faire des hypothèses pour en établir ; à s'écrier aussitôt : imitation ! influence ! dépendance étroite ! C'est-à-dire qu'on pratique en grand la vieille méthode de théologie biblique justement abandonnée aujourd'hui et connue sous le nom de méthode des *dicta probantia*. De prendre les *doctrines* de la Sapience dans leur enchaînement et de chercher dans ces doctrines telles que l'ensemble du livre permet de les reconstituer l'ascendant de la Grèce, on s'en préoccupe beaucoup moins que de comparer des vocables, de juxtaposer des atomes de ressemblance verbale, d'obtenir

(1) *Der griechische Einfluss auf Prediger und Weisheit Salomos.* Von Dr. Paul Menzel. Halle a. S. 1889; S. 40.

des analogies en arrachant certains versets ou fragments de versets à leur contexte pour leur imposer une interprétation forcée.

C'est Pfleiderer, un des derniers écrivains qui se soient occupés de la Sapience, qui a le plus exagéré l'abus de cette méthode. On a déjà vu, à propos de l'Ecclésiaste, comment Tyler, dont les rapprochements sont un peu extérieurs et la méthode trop mécanique, avait eu pour successeur et correcteur Plumptre qui, par un progrès notable dans la méthode sinon dans le résultat, avait essayé de se transporter au cœur même de l'œuvre et de l'auteur. Mais on a vu aussi comment après Plumptre était venu par malheur Pfleiderer dont l'interprétation était encore plus mécanique, encore plus extérieure que celle de Tyler. Eh bien ! Pfleiderer a traité la Sapience comme il a traité l'Ecclésiaste (1). Cela ne veut pas dire qu'il n'y ait rien à prendre dans sa dissertation sur l'œuvre de Pseudo-Salomon : bien loin de là. Ses observations sont en certains cas très utiles... elles le seront encore plus si la manière dont elles sont présentées réussit à provoquer une réaction puissante contre cette façon atomistique et, malgré toute l'érudition déployée, superficielle de traiter la question.

Chose assez curieuse ! il se trouve que les philosophes dont certains passages sont rapprochés des versets de la

(1) Pfleiderer est même allé jusqu'à entreprendre de démontrer que l'auteur de la Sapience était aussi l'auteur de quelques-unes des lettres faussement attribuées à Héraclite. Personne, jusqu'ici, ne paraît avoir pris au sérieux cette démonstration.

Sapience peuvent se diviser approximativement en deux classes : les uns antérieurs, les autres postérieurs à Pseudo-Salomon. Et les ressemblances entre Pseudo-Salomon et les philosophes qui lui ont été postérieurs sont tout aussi frappantes, tout aussi remarquables que les ressemblances entre Pseudo-Salomon et les philosophes qui lui ont été antérieurs. Peut-être cela compromet-il quelque peu la portée de ces ressemblances. Prouvent-elles, en effet, que Pseudo-Salomon a imité, copié les philosophes qui n'ont commencé d'écrire que lorsqu'il a été mort? ou prouvent-elles que ces philosophes grecs ont connu et imité la Sapience? Evidemment non. Alors pourquoi prouveraient-elles que Pseudo-Salomon a imité, copié les philosophes qui sont ses aînés ou ses contemporains ?

Ce n'est pas que nous ayons l'intention de proscrire toute tentative de rapprocher les auteurs profanes de notre auteur juif. Non ; mais d'abord il y faut du discernement, il faut savoir séparer les rapprochements sérieux et importants des rapprochements qui ne prouvent ni n'enseignent rien et ne servent qu'à flatter ce qu'il y a parfois de frivole dans le tempérament d'un érudit. Et puis, il faut tenir compte de l'ensemble de la pensée de Pseudo-Salomon, se rappeler qu'il y a autre chose au monde que des lexiques comparés, et que si les ressemblances verbales ne sont pas toujours des preuves de très forte influence, de même les influences très fortes ne se trahissent pas toujours par des ressemblances verbales.

Dans les pages qui vont suivre, on ne se propose pas

de passer en revue tous les « parallèles (1) » de la Sapience pour démêler le bon grain d'avec l'ivraie. Un tel travail, nécessaire sans doute dans une monographie de la Sapience, serait ici déplacé. On essaiera seulement d'exposer les doctrines mêmes de la Sapience et d'en marquer au fur et à mesure les côtés helléniques ou judéo-alexandrins, sans prétendre aucunement épuiser la matière.

Et tout d'abord, dans quel rapport les doctrines de Pseudo-Salomon se trouvent-elles avec la méthode allégorique ?

Il ne faut pas hésiter à le reconnaître : Pseudo-Salomon a beau goûter et pratiquer l'allégorie, il ne paraît pas l'appliquer à la preuve et à la construction de ses doctrines. La méthode allégorique n'est pas pour lui ce qu'elle fut pour Philon : l'instrument par excellence de la preuve, de la découverte, de la conciliation. Il l'emploie d'une façon fragmentaire, non fondamentale, sporadique, non systématique.

Ce n'est pas qu'une autre méthode lui tienne lieu de ce que la méthode allégorique n'est pas pour lui. A vrai dire, il n'y a guère de raisonnement lié d'aucune sorte dans l'ouvrage de notre Juif. Il procède plutôt par affirmations dogmatiques, et, en fait d'argumentation, il se borne çà et là à en appeler au sens commun de l'humanité. On dirait, — la remarque en a déjà été faite avec beaucoup d'à-propos (2), — que l'investigation a été

(1) Ces parallèles ont été à peu près complètement relevés et classés dans un tableau ingénieux et utile par Paul Menzel.

(2) Cf. Drummond, *op. cit.*, p. 186.

conduite ailleurs que dans l'écrit de Pseudo-Salomon ; qu'elle a mené à des résultats estimés satisfaisants par une section importante de la communauté juive, et que la Sapience est comme une sorte de manifeste destiné à exposer la foi de ces judéo-hellènes. De là vient que bien des anneaux manquent dans l'enchaînement des pensées ; que des doctrines capitales sont effleurées d'un mot ; que des questions importantes doivent rester sans réponse claire et définitive.

Pour Pseudo-Salomon, comme pour tout Juif, l'idée monothéiste du Dieu tout-puissant est centrale et fondamentale. « Aimez la justice, vous qui gouvernez la terre, » s'écrie dès le début notre auteur ; « réfléchissez sur ce qui est du Seigneur en pratiquant le bien, et recherchez-le avec un cœur sincère » (I, 1). Il serait superflu d'insister sur des idées et des sentiments que Pseudo-Salomon a en commun avec toute sa race, aussi bien avec les Juifs non hellénisés qu'avec les Juifs hellénistiques.

Mais le Dieu de la Sapience est-il un Dieu hypertranscendant, un Dieu qu'on évite de mettre en relations avec le monde, un Dieu dont on écarte les anthropomorphismes et les anthropopathies ? Est-il enfin ou tend-il à être un Dieu qui postule entre lui et le monde un être intermédiaire ?

Il faut nous souvenir ici, préalablement, de l'observation qui vient d'être présentée : dans la Sapience, nous rencontrons d'une manière générale beaucoup moins de méthode que de résultats ; nous constatons peu la façon

dont l'auteur est arrivé à certaines affirmations ; nous nous trouvons devant ces affirmations telles quelles, et il faut en prendre notre parti. Dans l'espèce, la Sapience développe une théorie de la Sagesse, c'est-à-dire d'un intermédiaire entre Dieu et le monde, qui est fort en avance, au point de vue métaphysique, sur tout ce qui avait été produit en ce genre dans le judaïsme jusqu'à l'époque de Pseudo-Salomon. Mais la Sapience ne nous apprend guère comment et pourquoi son auteur en est venu à faire jouer tout ce rôle à la Sagesse et à se former d'elle la conception que nous lui voyons.

Mais encore (car nous ne pouvons tenir Pseudo-Salomon quitte à si bon marché de questions si importantes) regardait-il Dieu comme inconnaissable et trop élevé au-dessus du monde pour entrer en relations avec lui ?

D'après Philon, deux questions primordiales se pré sentent immédiatement à l'esprit de tout homme qui médite sur la divinité : Dieu est-il ? Quelle est sa nature ? A la première question, Pseudo-Salomon répond comme Philon. Ainsi que ce dernier, il conclut de l'existence de l'univers et de l'harmonie qui y règne à l'existence de Dieu qui en est la cause première. Il suffit, pour s'en convaincre, de lire les neuf premiers versets du chapitre XIII de la Sapience. On y voit combien Pseudo-Salomon insiste sur la *beauté* du monde (v. 3 *bis*, 5, 7). Il y a là évidemment un résultat de l'influence hellénique. Les Juifs, par eux-mêmes, n'étaient pas d'un naturel si esthétique. Ce qui impressionnait le plus l'esprit hébreu lorsqu'il contemplait la nature, ce n'était pas

tant sa beauté que sa puissance, sa force, ses prodiges (cf. Job, XXXVI-XLI).

Pseudo-Salomon paraît ici avoir subi l'influence non pas seulement de la culture hellénique en général, mais de la philosophie hellénique elle-même. Platon disait, en des termes qui rappellent notre passage de la Sapience, que « de la beauté des choses vues nous devons nous élever jusqu'à la beauté de Dieu. » Et Plutarque nous apprend que, de la beauté de la créature, les Stoïciens inféraient la beauté morale du caractère divin. Et, en effet, les Stoïciens, pour prouver l'existence de la raison et de la Sagesse dans le monde, raisonnaient, eux aussi, d'après l'analogie de l'art humain : ils soutenaient que les mouvements ordonnés et la constance immuable de l'univers sont des preuves tout aussi claires de raison créatrice et directrice que celles qu'on peut trouver dans une statue, dans une peinture, dans la marche d'un bateau ou dans un cadran solaire (1). Et la façon dont la démonstration est présentée et exposée, nous rappelle également, en bien des cas, la discussion de Socrate sur ce sujet. Or, ce qu'il faut noter dans cette argumentation des Stoïciens, c'est l'importance, la prééminence qui est donnée à la *beauté* du monde. La terre avec son vêtement de fleurs et d'arbres variés, répandus avec la plus grande profusion, les sources fraîches perpétuelles, le cours transparent des rivières, les rives verdoyantes, les profondes cavernes, les rochers dentelés, les montagnes élevées, les plaines larges et

(1) Cf. la dernière partie du second livre du *De natura deorum*.

étendues, le vol et le chant des oiseaux, les pâturages du bétail, et la vie des habitants des bois, la race des hommes ornant chaque endroit de ses travaux, le charme de la mer, avec ses différentes îles et ses côtes agréables, et ses étranges habitants, l'air avec ses nuages et la pluie et les orages, et par dessus tout la splendeur du ciel, et la constance et l'ordre des astres, voilà des sujets sur lesquels les Stoïciens ne se lassent pas de revenir, longuement et avec amour ; voilà ce qu'ils louent sans relâche comme éminemment admirable et beau. Et ces choses ne peuvent pas même être comprises, *a fortiori* ne peuvent-elles pas être produites, sans la raison la plus élevée.

Il semble donc que la philosophie de Socrate, de Platon et surtout des Stoïciens, ait ici influencé l'auteur de la Sapience. En tout cas, Pseudo-Salomon, dans sa démonstration de l'existence de Dieu, est pleinement judéo-alexandrin.

Ces premiers versets du chapitre XIII de la Sapience contiennent déjà un commencement de réponse à la seconde question de Philon : quelle est la nature de Dieu? D'abord, en effet, la transcendance de Dieu est nettement affirmée. Dieu est représenté comme le *maître* du monde (v. 3, 9). Mais il faut surtout relever l'antithèse du verset 1 entre les choses vues (ὁρωμένων) et celui qui est (τὸν ὄντα), Dieu, c'est-à-dire presque entre les phénomènes et la substance (1). Ce n'est pas là une

Il me paraît probable qu'il faut sous-entendre ἀγαθόν après τὸν ὄντα, tout en laissant, bien entendu, l'accent sur ὁρωμένων et sur ὄντα. On peut rapprocher de ce τὸν ὄντα (ἀγαθόν) de Pseudo-Salomon le τῶν ὄντων ἀγα-

opposition qui se soit rencontrée par hasard sous sa plume. On voit par le verset 7 (τὰ βλεπόμενα) qu'elle plane dans son esprit tout le long de ce développement. Et au verset 5 notre auteur semble dire que par l'analogie, par la méthode symbolique (ἀναλόγως), on peut remonter de la création au créateur. Les choses créées sont des symboles du créateur. Tout ce qu'on voit dans les choses créées est symbole de quelque chose d'analogue, infiniment plus beau et infiniment plus grandiose dans le créateur.

Il ne s'agit donc pas là d'une connaissance adéquate et entière de la nature de Dieu. La contemplation de l'univers fait connaître l'existence de Dieu ; quant à la nature de Dieu, la contemplation de l'univers nous apprend seulement que c'est Dieu qui *est* véritablement, et qu'il possède des perfections *analogues* à celles du monde, mais infiniment supérieures (1).

θῶν des libres-penseurs (II, 6). — Le τῶν ὄντων de VIII, 6, ne doit pas être cité ici, parce que, dans ce verset du chapitre VIII, il n'y a aucune antithèse exprimée ou sous-entendue entre Dieu et le monde.

(1) On peut rapprocher de ce chapitre XIII de la Sapience les idées de Philon sur les trois degrés de la connaissance de Dieu. Nous pouvons, d'après lui, avoir une intuition immédiate de la Cause transcendante ; nous pouvons la connaître par voie d'inférence au moyen de la Raison déployée dans ses œuvres, le *Logos* ; enfin, nous pouvons nous en tenir au *Logos* et au *Cosmos*, et ne pas du tout atteindre la divinité qui est au delà. Ceux qui, sous la conduite de la Sagesse divine, contemplent avec intelligence le *Cosmos* et atteignent le *Logos* n'ont pas par là nécessairement atteint Dieu lui-même. Ils le voient de loin. Philon, considérant le monde comme un tissu de forces divines, pensait que ceux qui adorent le monde comme Dieu professent une manière de voir non pas tant fausse qu'imparfaite, incomplète. Le *Logos*, principe cosmique dans l'univers matériel, est divin lui aussi, de sorte que Philon pouvait

La manifestation de Dieu dans sa création ne le fait qu'imparfaitement connaître. C'est ce qu'enseigne clairement le chapitre IX où Salomon s'écrie : « Donne-moi, ô Dieu, la Sagesse ; car, sans la Sagesse, quel est l'homme qui connaîtrait la volonté de Dieu, ou qui prendrait à cœur ce que le Seigneur veut ? Car les pensées des mortels sont peu sûres et nos idées sont incertaines. Car le corps périssable pèse sur l'âme, et l'enveloppe terrestre est un fardeau pour l'esprit méditatif. A grand'peine nous devinons les choses de la terre, et non sans difficulté nous nous rendons compte de ce que nous avons sous la main : mais qui donc a sondé les choses célestes? Et qui aurait connu la volonté, si toi tu n'avais accordé la Sagesse et envoyé ton saint Esprit d'en haut? Voilà comment les sentiers des habitants de la terre ont été aplanis, et comment les hommes ont appris ce qui t'est agréable : c'est par la Sagesse qu'ils ont été sauvés. »

Pseudo-Salomon nous le dit avec précision : seule la Sagesse peut faire pénétrer l'homme au delà de cette connaissance de Dieu générale et vague que procure la nature.

C'est ce qu'il faudrait avoir dans l'esprit si l'on rencontrait dans la Sapience des textes où Dieu paraîtrait être représenté comme intervenant directement dans le monde et dans l'humanité (1). La Sagesse est l'instru-

bien l'appeler « un Dieu pour les imparfaits. » Par ces mots, peut-être faisait-il allusion aux stoïciens qui ne reconnaissaient pas de véritable Dieu au-dessus de leur *Logos* (Cf. Drummond, *op. cit.*, II, p. 194-198).

(1) Il y a, à certains égards, une différence remarquable entre Dieu et la Sagesse. Pseudo-Salomon dit expressément que la σοφία et le πνεῦμα sont présents partout. On pourrait même trouver l'omniprésence attri-

ment de Dieu. Dieu reste la cause suprême. Mais de même qu'il arrive parfois à Pseudo-Salomon de mentionner seulement l'instrument et de passer sous silence la cause, de même il pourrait lui arriver de ne parler

buée au λόγος dans XVIII, 16. Mais l'omniprésence n'est, nulle part, directement attribuée à Dieu. On peut, sans doute, la déduire de certains textes (I, 6, par exemple), mais indirectement. Et ce texte lui-même (I, 6 et suiv.) est assez curieux : « Dieu sonde les reins du blasphémateur, il est le vrai scrutateur de son cœur et l'auditeur de ses paroles, *parce que* (ὅτι) l'Esprit du Seigneur remplit l'univers .. C'est *pour cela* (διὰ τοῦτο) qu'aucun de ceux qui disent des choses injustes ne saurait rester caché. » D'après ces lignes, il semble que si Dieu est omniscient, c'est parce que son πνεῦμα, sa σοφία jouissent de l'omniprésence. Dieu n'est, en quelque sorte, omniprésent que par procuration. L'omniprésence, au sens strict, absolu, entier du mot, n'est dévolue qu'à la σοφία. — On est tenté d'en conclure que Pseudo-Salomon n'admettait pas une action directe de Dieu sur le monde. Nous avons vainement cherché dans la Sapience un texte qui affirmât nettement cette action. Tous les passages dans lesquels on voudrait découvrir une affirmation pareille sont loin d'être concluants : ils ne dépassent pas les affirmations analogues de Philon. Car la théorie d'une hypostase intermédiaire entre Dieu et le monde n'empêche pas ceux qui l'adoptent et l'exposent de considérer Dieu, en définitive, comme la cause première et absolue de tout. Dieu fait tout, mais par le moyen du *Logos*. De même, dans notre livre, on dirait que tout est gouverné, régi par (ὑπό) Dieu, assurément, mais par l'intermédiaire (διά) de la σοφία. Il y a un passage, il est vrai, où la préposition διά est employée à propos de Dieu (XVI, 7). Mais, dans ce passage, διά est employé avec l'accusatif, et il signifie, par suite, *à cause de*, *grâce à* (Cf., pour ce sens, le δι' ὅν de X, 4, et Philon, *De Cherub.*, I, p. 162). Quant au nom de σωτήρ, il se trouve attribué à Dieu dans Philon (*De Mundi opif.*, I, p. 41). Philon déclare même que Dieu seul mérite ce titre (*De Sacrif. Ab. et Cain*, I, p. 176). — Il est à remarquer que partout où il est question de l'action de Dieu, cette action, tout en restant divine, tout en ayant, en définitive, la cause première pour cause, est attribuée spécialement à des termes abstraits, dont le contenu est identique à celui de σοφία, qui ne sont même que des synonymes de σοφία, comme on va le voir. — Dieu est la cause de la σοφία; il est donc bien, par conséquent, la cause de ce que fait la σοφία, mais il n'en est pas la cause immédiate.

que de la cause et d'omettre l'instrument. Ce serait à nous à nous souvenir de ces deux côtés, de ces deux parties de sa pensée, à n'interpréter aucune des deux moitiés comme si elle était seule, mais à la compléter toujours par l'autre.

Sans doute, l'incompréhensibilité de Dieu, son absoluité transcendante et inconnaissable sont des traits beaucoup moins fortement accusés que la révélation même de Dieu à l'homme. Mais si l'on observe ce qui est dit de cette révélation et de la manière dont elle s'opère, et si on le compare aux théories de Philon (1), on ne peut pas méconnaître la présence, implicite au moins, de la conception judéo-alexandrine de Dieu dans la Sapience.

On a objecté les anthropomorphismes et les anthropopathies, que n'a pas toujours évités Pseudo-Salomon. Mais ces anthropomorphismes sont-ils si nombreux? Défalquons-en des textes comme X, 20; XI, 18; XVI, 15; XIX, 8, où il est question de la *main* (χείρ) de Dieu : on verra tout à l'heure que ce terme pourrait bien n'être qu'une désignation de la Sagesse. Reconnaissons qu'il se pourrait bien que d'autres textes anthropomorphiques de la Sapience dussent être expliqués de même façon. Et demandons-nous ce qui reste de ces anthropomorphismes de la Sapience : pas grand'-chose en vérité.

De plus, il faut prendre garde que, en premier lieu,

(1) On a rapproché, non sans raison, du τὸν ὄντα du ch. XIII, 1, la définition de Philon : ἐγώ εἰμι ὁ ὤν, ἴσον τῷ εἶναι πέφυκα, οὐ λέγεσθαι.

certains auteurs juifs (par exemple certains des traducteurs de la Septante) qui ont eu le plus sûrement à cœur d'éviter les anthropomorphismes, en ont cependant laissé passer quelques-uns çà et là sous leur plume.

En second lieu, l'attitude des Juifs d'Egypte en face des anthropomorphismes et des anthropopathies s'est modifiée avec le temps. Les premiers judéo-alexandrins ont cherché à les éliminer comme indignes de Dieu. Mais, ensuite, quand la méthode allégorique a été suffisamment répandue et pratiquée parmi les Israélites d'Egypte, on a expliqué les anthropomorphismes et les anthropopathies, on y a vu toutes sortes d'intentions cachées et d'instructions secrètes, on n'a, dès lors, plus éprouvé le besoin de les détruire. On avait supprimé d'abord; puis on interpréta (1). — La présence d'anthropomorphismes dans un livre comme la Sapience, aussi rapproché par la date et les doctrines de l'épanouissement complet du judéo-alexandrinisme en Philon, aussi familier avec la méthode allégorique, ou, du moins, si l'on veut, avec l'allégorie, ne prouve

(1) J'ai supposé (p. 148, n. 1) que si les anthropomorphismes étaient évités, dans certains Targums, avec plus de soin et de suite que dans les Septante, cela venait de ce que ces Targums ont été rédigés à une époque bien tardive. A l'époque où les plus anciens d'entre eux ont été rédigés, la méthode allégorique était certainement très répandue chez les Juifs d'Egypte, mais on ne peut pas dire qu'elle le fût de même chez les Juifs de Palestine. Par suite, en Palestine, les Juifs qui étaient choqués du sens *naturel* des passages anthropomorphiques n'avaient pas la ressource d'interpréter, de spiritualiser, d'allégoriser : il leur fallait supprimer. Au point de vue du développement signalé ci-dessus, ils en étaient restés à l'état par lequel les Juifs d'Egypte eux-mêmes avaient passé avant de se familiariser avec la méthode allégorique.

donc pas qu'il se soit fait de Dieu des idées réellement anthropomorphiques, ni même qu'il se soit conservé pur de cet abus de transcendance dont les Judéo-Alexandrins se sont rendus coupables.

Il faut d'ailleurs observer, en troisième lieu, que si l'auteur écrivait à une époque voisine de celle de Philon, il avait pris le masque de Salomon, il feignait d'écrire dans un temps où les anthropomorphismes étaient de mise dans le langage religieux. Les anthropomorphismes et les anthropopathies étaient, pour ainsi dire, de la couleur locale.

IV

En parlant du Dieu de Pseudo-Salomon, il a été impossible de ne pas prononcer le nom de la Sagesse. C'est qu'en effet la Sagesse touche à tout et tient à tout dans ce livre intitulé *Sagesse* de Salomon. Il serait difficile de trouver une doctrine de notre auteur qu'on pût exposer complètement sans faire intervenir d'une manière ou d'une autre cette notion capitale.

Qu'était donc la Sagesse pour Pseudo-Salomon ?

On a cité quelquefois, à propos de l'énumération des épithètes de la Sagesse, dans le chapitre VII (v. 22, 23), la doctrine des stoïciens sur la multiplicité des noms du *Logos* (Λογὸς πολυώνυμος). Et l'on fait bien. Ce n'est pas, d'ailleurs, chez les stoïciens que le Logos a commencé d'avoir plusieurs noms. Dans Héraclite déjà on le trouve identifié avec plusieurs autres notions : la destinée, la justice, la lutte (rivalité des contraires), le feu.

Mais les stoïciens ont poussé cette polyonymie encore plus loin. Cléanthe désigne Zeus comme « celui qu'on appelle de noms nombreux » (πολυώνυμος). Chrysippe adopte quelquefois, au lieu du mot *Logos*, les mots *Destinée*, *Vérité*, *Cause*, *Nature*, *Nécessité* (εἱμαρμένη, ἀλήθεια, αἰτία, φύσις, ἀνάγκη), etc... Sénèque parle de Jupiter comme « du maître et gardien de l'univers, âme et esprit du monde, seigneur et créateur de cet édifice, auquel tout nom est convenable, tout nom convient. » — « Désires-tu, » continue-t-il, « l'appeler *Destin?* Tu ne te tromperas pas. C'est de lui que toutes choses dépendent ; il est la cause des causes. Veux-tu parler de lui comme de la Providence ? Tu parleras justement ; car c'est par son conseil que l'univers est entretenu, de sorte qu'il va et se déroule sans obstacle. Veux-tu l'appeler Nature? Tu n'auras pas tort ; car c'est lui de qui toutes choses ont tiré leur naissance, lui par l'esprit duquel nous vivons. Veux-tu l'appeler l'Univers ? Tu ne seras pas dans l'erreur ; car lui-même est le tout que tu vois, étant placé sur ses propres parties, soutenant à la fois lui-même et les choses qui sont à lui. »

Univers, nature, nécessité, destinée, loi, providence, ce sont donc tout autant de termes qui, chez les stoïciens, servent à désigner le *Logos*, ou Dieu (ce qui revient au même).

Cette façon de procéder n'a pas été sans influence sur le judéo-alexandrinisme. Ce qui le prouve, c'est que Philon, lui aussi, désigne le *Logos* divin comme un ἄγγελος πολυώνυμος, c'est-à-dire comme la force et l'intelligence unique de Dieu qui reçoit différents noms d'après

ses diverses formes d'apparition, ses divers effets, de même que d'après les différents points de vue auxquels les hommes se placent pour la saisir et la concevoir (1). Philon applique également à la Sagesse divine cette même épithète, πολυώνυμος (2). Et enfin, il la décerne aussi au sage (σοφός), et il énumère à ce propos toutes les vertus que le sage possède (3). Cela revient à dire que la sagesse humaine comporte elle aussi le titre de πολυώνυμος. Il n'y a pas lieu de s'en étonner, étant donnés les liens étroits qui rattachent psychologiquement et historiquement l'idée de la Sagesse divine et l'idée de la sagesse humaine, ainsi que la profonde analogie qui existe entre leurs développements respectifs.

Il n'y aurait, par suite, rien de surprenant à ce que l'auteur de la Sapience ait déjà appliqué cette méthode d'identification mise en honneur par Héraclite et les stoïciens.

L'a-t-il fait? Et, s'il l'a fait, l'a-t-il fait consciemment et volontairement ?

A la première question, la réponse peut être formelle et catégorique : oui ! C'est ce que les pages suivantes vont mettre en lumière.

La seconde question est plus difficile, plus délicate. Tout ce qu'on peut faire, c'est de montrer, d'une part, l'analogie du procédé de Pseudo-Salomon avec celui d'Héraclite et des stoïciens ; c'est de citer, d'autre part,

(1) *De Confus. ling.*, § 28, — I, 427.

(2) *Legis allegor.*, § 14, — I, 51 : τὴν μὲν γὰρ θείαν καὶ οὐράνιον σοφίαν πολλοῖς ὠνόμασεν ὀνόμασι, καὶ πολυώνυμον οὖσαν δεδήλωκε.

(3) *De Ebrietate*, I, 371.

les déclarations de Philon qui témoignent combien ce côté des doctrines stoïciennes avait frappé les Judéo-Alexandrins. Il serait, sans doute, présomptueux de conclure avec assurance à l'imitation des stoïciens par Pseudo-Salomon à cet égard. Pourtant, lorsqu'on songe que l'influence stoïcienne est très sensible ailleurs, dans l'ouvrage, on ne laisse pas que d'être ébranlé et de se sentir enclin à admettre la probabilité, la possibilité au moins de cette influence ici aussi, dans le cas présent.

La polyonymie de la Sagesse dans la Sapience est double. Jusqu'ici, on n'en a fait ressortir qu'une moitié : la multiplicité des épithètes (1). C'est la plus manifeste. Mais ce n'est ni la plus importante, ni celle où la ressemblance avec les stoïciens et avec Philon se fasse le plus constater. Car enfin, la polyonymie du *Logos*, dans le système stoïcien, n'est pas une polyonymie d'épithètes : la nature, l'univers, la destinée ne sont pas des épithètes, mais des substantifs employés comme synonymes de *Logos*. De même dans Philon.

Il y a dans la Sapience polyonymie de substantifs et polyonymie d'épithètes.

A. Tout d'abord, polyonymie de substantifs. — Dans la Sapience, la Sagesse elle aussi reçoit plusieurs noms, comme le *Logos* chez Héraclite et les stoïciens. De même que ces philosophes grecs ont fait rentrer dans la notion du *Logos* et absorber par elle toutes sortes de notions flottantes alors dans la philosophie grecque ou simplement dans la littérature ou le langage populaire

(1) VII, 22-23.

(justice, providence, destinée, etc.), de même l'auteur de la Sapience identifie la Sagesse avec plusieurs autres notions que lui présente l'Ancien Testament. Passons-les en revue :

1. *Le Saint-Esprit.*

Dans le chapitre IX, au verset 17, le Saint-Esprit et la Sagesse sont mis en parallélisme, de telle façon qu'on voit bien que ce ne sont que deux mots pour désigner une seule et même chose.

De plus, les attributs qui sont décernés au πνεῦμα κυρίου sont aussi reconnus à la Sagesse. Ces attributs ne sont pas bien nombreux. Car Pseudo-Salomon parle assez rarement de l'Esprit de Dieu. Ils sont presque tous contenus dans ces expressions : « L'Esprit du Seigneur remplit l'univers ; il embrasse toutes choses ; il est dans tout » (I, 7 ; XII, 1). Or, d'après notre auteur, la Sagesse « pénètre et s'insinue dans toutes choses ; elle renouvelle tout ; elle s'étend puissamment d'un bout du monde à l'autre » (VII, 24, 27 ; VIII, 1). Ce sont exactement, de part et d'autre, les mêmes fonctions, les mêmes attributs. — On peut ajouter que, dans le chapitre I, l'attitude de l'Esprit et celle de la Sagesse en face du péché est décrite sous les mêmes traits et que, d'ailleurs, le contexte suffit à prouver que le ἅγιον πνεῦμα παιδείας n'est qu'un synonyme de σοφία. — Enfin, dans les versets I, 6 ; VII, 7, 22, il nous est dit que la Sagesse est un πνεῦμα ou possède un πνεῦμα.

En outre, les fonctions qui sont attribuées dans l'Ancien Testament à l'Esprit de Dieu, sont attribuées dans la Sapience à la *Sagesse*. Dans l'Ancien Testament, c'est

l'Esprit de Dieu qui produit en l'homme toutes les vertus morales ; c'est lui qui rend l'homme sage, qui le conduit au bien, qui le change et le convertit (Job, XXXII, 8; Ps. LI, 13, CXLIII, 10; Néhém., IX, 20). C'est à lui qu'on rapporte les forces et les dons extraordinaires : prudence et bravoure du guerrier (Jug., III, 34; IV, 34; XI, 29), sagesse du gouverneur ou du roi (Es., XI, 2), génie de l'artiste (Exod., XXXI, 3 ; XXXV, 31), inspiration, éloquence, visions des prophètes (1 Sam., X, 6; Es., XLII, 1; LIX, 21). De là le nom d'*homme de l'Esprit* pour désigner le prophète (Osée, IX, 7). Or, tous ces attributs, il suffit de lire les chapitres VII, VIII et IX de la Sapience, pour les trouver pleinement décernés à la Sagesse.

Il y a donc identité entre la Sagesse et l'Esprit de Dieu (1).

2. *Le Logos.*

Dans le chapitre IX, versets 1-2, les deux termes σοφία et λόγος sont mis en parallélisme de telle façon que, dans ce verset encore, le parallélisme semble indiquer l'identité des deux notions qui se correspondent dans les deux membres.

De plus, il y a communauté d'attributs entre le *Logos* et la *Sagesse*. Comme la Sagesse paraît beaucoup plus souvent en scène que le *Logos*, il n'est pas surprenant que l'on trouve, à propos de la Sagesse, des déclarations qui ne sont pas faites au sujet du *Logos*. Mais

(1) Cette identification de la Sagesse et de l'Esprit de Dieu est, d'ailleurs, déjà indiquée dans l'Ecclésiastique (XXIV, premiers versets).

d'abord, ces déclarations spéciales à la Sagesse ne contredisent pas, cela va de soi, les déclarations communes à la Sagesse et au *Logos*. Et de plus, tout ce qui est dit d'essentiel sur le *Logos*, est aussi dit de la Sagesse. — D'après Pseudo-Salomon, le *Logos* est l'instrument par lequel s'accomplit la production de l'univers (IX, 2). Or, la Sagesse non seulement forme l'homme, mais elle est l'auteur de tout, et c'est elle qui assiste — et naturellement qui prend une part active — à la création du monde (IX, 2; VII, 21; VIII, 6; IX, 9). — C'est le *Logos* qui est, suivant la traduction un peu drôle de M. Reuss, la « panacée universelle » (ὁ πάντα ἰώμενος, XVI, 12). Mais c'est la Sagesse qui a appris aux hommes ce qui est agréable à Dieu, c'est la Sagesse qui les a sauvés (IX, 19 et les chap. suiv.). — C'est au *Logos* que sont attribués les châtiments qui, infligés aux Egyptiens, ont pour résultat la délivrance des Israélites (XVIII, 15). Mais c'est aussi à la Sagesse qu'est attribuée cette délivrance (X, 15) et c'est la Sagesse qui est envisagée comme la dispensatrice des plaies et la cause première de l'engloutissement des Egyptiens dans la mer Rouge (X, 16 et s.). — La Sagesse et le *Logos* reçoivent pareillement l'épithète de παντοδύναμος (XVIII, 15 et VII, 23). Ils possèdent la même demeure, et, si l'on peut ainsi dire, la même retraite (Cf. IX, 4 et XVIII, 15). C'est de là qu'ils s'élancent pour remplir l'univers. Le *Logos* est représenté (XVIII, 16) comme « touchant au ciel tout en marchant sur la terre, » ce qui rappelle inévitablement cette Sagesse qui « s'étend puissamment d'un bout du monde à l'autre et dispose

toutes choses » (VIII, 1), et qui, « étant ce qu'il y a de plus mobile parmi tout ce qui se meut, pénètre et s'insinue dans tout » (VII, 24).

En outre, ici encore nous pouvons recourir à l'Ancien Testament et observer que les fonctions qui sont attribuées par lui à la Parole de Dieu, sont attribuées dans la Sapience à la Sagesse. Dans l'Ancien Testament, il y a un lien étroit entre la prophétie et la parole de Dieu. « L'Eternel, » dit le Ier livre de Samuel, « se révélait à Samuel, à Silo, par la Parole de l'Eternel. » Constamment on rencontre des expressions telles que celle-ci : « La Parole de l'Eternel fut sur lui ou vers lui. » C'est par cette parole que se produit l'inspiration prophétique, que Dieu se révèle à ses prophètes et leur communique sa pensée. Aussi les prophètes célèbrent-ils à l'envi cette Parole de Dieu. Or ce rôle, dans la Sapience, est joué par la Sagesse (Voyez en particulier VII, 14-16, 27; VIII, 8; IX, 11) (1).

3. *La puissance*, δύναμις.

Lorsqu'on se rappelle dans quel sens Philon emploie le mot δύναμις, et lorsqu'on songe qu'il avait été précédé dans cette voie par Aristobule et même que le Pseudo-Aristée se sert de l'expression θεία δύναμις (2), on est tenté de se représenter la δύναμις comme un équivalent de la σοφία. Le contexte de I, 3 semble favorable à cette identification, et la seule action qui soit attribuée à la

(1) L'identification de la Sagesse et de la Parole est dejà indiquée dans l'Ecclésiastique (XXIV, premiers versets).

(2) Cf. Van Dale, *Dissertatio super Aristea*, 1705, p. 274.

δύναμις est également attribuée à la σοφία, savoir le châtiment des impies ou des insensés (1).

Enfin, en comparant entre eux divers textes et diverses expressions, on peut arriver à croire que Pseudo-Salomon identifie encore la Sagesse avec les notions suivantes :

4. La *Justice*, δίκη (2).

5. La *Providence*, πρόνοια, dans laquelle Philon voyait l'âme du monde. Plusieurs auteurs ont émis l'opinion que cette doctrine païenne, qui donnait au monde une âme, était sinon acceptée, du moins connue par Pseudo-Salomon et qu'il y fait des allusions très visibles. Quelques-uns ont même pensé qu'il assigne à la σοφία ce rôle d'âme du monde. On est par là même tout préparé à admettre l'identité de la σοφία et de la πρόνοια (3).

6. La *main* (la main de Dieu), χείρ, mot qu'Aristobule (4) employait comme synonyme de σοφία ou, tout

(1) Cf. ἐλέγχει (I, 3), et οὐκ ἀθωώσει (I, 6). — Dès lors, on ne s'étonnera pas de rencontrer les mots πνεῦμα et δύμαμις fondus en une seule locution : πνεῦμα δυνάμεως (V, 24; XI, 21). Le verbe ἀντιστήσεται, qui, dans V, 24, a pour sujet πνεῦμα δυνάμεως, peut être rapproché de la forme ἀντέστη, qui, dans X, 16, a pour sujet σοφία.

(2) La δίκη a tout l'air de n'être que la reproduction de la δύναμις. Tandis que la δύναμις est le sujet d'ἐλέγχει (I, 3), ἐλέγχουσα est joint à δίκη (I, 8). Et, dans ce verset I, 8, l'assimilation de δίκη à δύναμις paraît d'autant mieux indiquée que le verbe παροδεύσῃ semble témoigner d'une personnification de la δίκη.

(3) Pour se convaincre de cette identité, il suffit de remarquer l'accord de ces expressions : ἡ δὲ σὴ πάτερ διακυβερνᾷ πρόνοια (XIV, 3), et δι' εὐτελοῦς ξύλου τὸν δίκαιον κυβερνήσασα, sc. σοφία (X, 4); φυγάδες τῆς αἰωνίου προνοίας (XVII, 2), et, d'une part, ἀποστὰς δὲ ἀπ' αὐτῆς (X, 3), d'autre part, ἀπαύγασμα φωτὸς ἀϊδίου (VII, 26).

(4) Cf. Siegfried, *Philo von Alexandria als Ausleger des A. T.*, S. 25.

au moins, comme une désignation symbolique de la Sagesse divine (1).

7. La *parole*, non seulement λόγος, mais même ῥῆμα, le *mot* (2).

8. *La compassion*, *la pitié*, ἔλεος. — Parmi les δυνάμεις,

(1) Si le λόγος et la σοφία reçoivent l'épithète de παντοδύναμος, cette même épithète est appliquée à la χείρ (XI, 18). Si la πρόνοια régit διακυβερνᾷ et si la σοφία régit κυβερνήσασα, l'espérance du monde doit son salut à ce qu'elle a été τῇ σῇ κυβερνηθεῖσα χειρί (XIV, 6). Le passage miraculeux de la mer Rouge s'accomplit tantôt sous la protection de la σοφία, tantôt sous celle de la χείρ (Cf. X, 16 et suiv. et XIX, 8).

(2) La comparaison de XVI, 26, et de XVI, 12, donne à penser que, pour Pseudo-Salomon, ῥῆμα n'était peut-être qu'un autre nom du λόγος. Objectera-t-on que ce verset XVI, 26, est une citation ou tout au moins une imitation du Deutéronome (VIII, 3)? Mais Pseudo-Salomon sait fort bien adapter à son point de vue les emprunts qu'il fait à l'Ancien Testament. Et, de même qu'à l'ange exterminateur, à l'ange de la mort, il est présumable qu'il a substitué le λόγος, de même, dans le ῥῆμα du Deutéronome, il semble avoir introduit le sens de λόγος, σοφία. Que l'on compare, d'ailleurs, notre verset avec le passage du Deutéronome (οὐκ ἐπ' ἄρτῳ μόνῳ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος, ἀλλ' ἐπὶ παντὶ ῥήματι τῷ ἐκπορευομένῳ διὰ στόματος θεοῦ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος). Les changements que notre auteur a fait subir au texte montrent bien que sa conception n'était plus la même que celle de l'historien hébreu et même de son traducteur. Ainsi παντὶ ῥήματι est devenu τὸ ῥῆμα. La locution τῷ ἐκπορευομένῳ διὰ στόματος θεοῦ a été remplacée par le pronom σου. Enfin, ἐπί a été supprimé et le nominatif (sujet) a été substitué au datif (complément). L'identification du ῥῆμα avec le λόγος constitue une ressemblance entre Pseudo-Salomon et Philon. Après avoir reproduit le passage du Deutéronome qui vient d'être cité, Philon ajoute, en effet : τουτέστι, καὶ διὰ παντὸς τοῦ λόγου τραφήσεται, καὶ διὰ μέρους αὐτοῦ. Τὸ μὲν γὰρ στόμα σύμβουλον τοῦ λόγου, τὸ δὲ ῥῆμα μέρος αὐτοῦ. Τρέφεται δὲ τῶν μὲν τελειοτέρων ἡ ψυχὴ ὅλῳ τῷ λόγῳ· ἀγαπήσαιμεν δ' ἂν ἡμεῖς, εἰ καὶ μέρει τραφείημεν αὐτοῦ. Ainsi, pour Philon, le ῥῆμα est une partie du λόγος. Il est probable que Pseudo-Salomon n'avait pas fait cette distinction et que par ῥῆμα il entendait le λόγος tout entier : ὅλος. — (Il faut noter que XVI, 26, est le seul endroit de la Sapience où ῥῆμα soit employé au singulier. Le seul autre texte de la Sapience qui renferme ce terme (VI, 27), le met au pluriel.)

Philon comptait la bonté (divine) qu'il appelait tantôt ἡ ἀγαθότης, tantôt ἡ ἵλεως (δύναμις) (1). Les expressions que Pseudo-Salomon emploie à propos de l'ἔλεος présentent la plus grande parenté avec celles qu'il emploie au sujet de σοφία et de ses synonymes (2).

9. Le terme ὑπόστασις, d'où vient le mot *hypostase*, terme technique dans la théologie chrétienne pour distinguer les personnes différentes de la Trinité. Bien entendu, notre auteur n'emploie pas ce terme dans ce sens. Dans le verset XVI, 21, plusieurs commentateurs, à ce qu'assure Deane, ont rapporté le mot ὑπόστασις à la personne du *Logos*. Grimm voit dans ἡ ὑπόστασίς σου la substance de Dieu lui-même. Deane y voit la substance envoyée par Dieu, la manne. Il faut, semble-t-il, réunir ces trois interprétations qui contiennent chacune une part de vérité. L'ὑπόστασις désigne l'essence divine; car elle désigne la σοφία. Mais elle désigne la manne; car la manne et la Sagesse sont identifiées, ou, plus exactement, la manne est considérée comme le symbole de la Sagesse. Cette manière d'envisager la manne est familière à Philon (3). Qu'elle ait pu se présenter à l'esprit de Pseudo-Salomon, c'est ce que prouve le verset X, 17, où cet auteur retrouve la σοφία

(1) Cf. *De profugis*, I, p. 560 : ...τρίτη δὲ ἡ ἵλεως, δι' ἧς ὁ τεχνίτης οἰκτείρει καὶ ἐλεεῖ τὸ ἴδιον ἔργον.

(2) Le λόγος et l'ἔλεος guérissent également (XVI, 12; XVI, 10). Au verbe ἀντιπαρῆλθε, qui dépend de ἔλεος, correspondent les verbes ἀντέστη et ἀντιστήσεται, qui dépendent, l'un de σοφία, l'autre de πνεῦμα δυνάμεως (XVI, 10; X, 16; V, 24). Enfin, la σοφία et l'ἔλεος disposent et gouvernent toutes choses (VIII, 1, et XV, 1).

(3) Edit. Mangey, I, p. 121, 122, 213, 214, 424.

dans le flambeau céleste qui éclaire les Israélites au désert, c'est-à-dire la colonne de feu et la nuée dont parle l'Exode. Si l'on rapproche nos versets XVI, 20-22 du verset XVI, 26, il semble qu'après avoir considéré le serpent d'airain comme l'image du λόγος et de l'ἔλεος (XVI, 7, 10, 12), Pseudo-Salomon interprète la manne comme un symbole du ῥῆμα, c'est-à-dire du λόγος ou de la σοφία.

10. Enfin, quoique Pseudo-Salomon ne parle nulle part d'une façon expresse et explicite de l'Ange de l'Eternel, on peut bien dire qu'il identifie cet ange avec la Sagesse. Car à l'ange exterminateur, à l'ange de la mort de l'Ancien Testament, il substitue le *Logos*. Et dans X, 17, on vient de le rappeler, il considère la Sagesse comme le céleste flambeau qui éclairait les Israélites au désert; c'est-à-dire comme la colonne de feu et la nuée dont parle l'Exode, et où l'Ancien Testament voyait l'Ange de l'Eternel.

Ainsi, *sagesse*, *parole*, *esprit*, *puissance*, *justice*, *providence*, *main*, *mot*, *pitié*, *substance* (ὑπόστασις), tous ces termes paraissent désigner dans la Sapience un seul et même objet : la Sagesse, dans laquelle Pseudo-Salomon voit aussi l'*Ange de l'Eternel*. La Sapience constitue, pour ainsi dire, dans le judaïsme, le point où tous ces antécédents hébraïques de la notion du *Logos* viennent se réunir et se confondre. On désigne souvent ces antécédents hébraïques comme des « lignes qui convergent. » Ces lignes convergentes se sont maintenant rencontrées en un même foyer, et s'il reste encore différents noms, ces noms ne sont plus que des synony-

mes, car il n'y a plus qu'une seule notion, qu'une seule idée, qu'une seule chose sous ces termes divers.

B. Polyonymie d'épithètes. — Cette chose unique, qui est désignée par un grand nombre de substantifs synonymes, reçoit aussi un grand nombre d'adjectifs épithètes. En particulier, dans le chapitre VII, 22-23, Pseudo-Salomon énumère 21 adjectifs qui se rapportent tous à la Sagesse et ont pour but de la décrire. Ce chiffre 21 ne paraît pas accidentel. Il faut remarquer, en effet, qu'il est le produit des deux nombres 3 et 7. Or, ces deux nombres étaient considérés comme sacrés par les Judéo-Alexandrins. Ils jouissaient, à leurs yeux, de propriétes merveilleuses. Ce n'est pas tout. Si l'on va jusque là, il y a lieu, semble-t-il, d'aller plus loin. On doit aussi noter la dernière des épithètes appliquées à la Sagesse. Cette épithète, qui termine le verset 23, ne se compose pas comme les précédentes d'un unique adjectif; elle est plus longue : χωροῦν διὰ πάντων πνευμάτων νοερῶν καθαρῶν λεπτοτάτων, la Sagesse est un esprit qui s'insinue à travers tous les esprits intelligents, purs, très légers. Or, les épithètes des πνευμάτων sont elles-mêmes au nombre de trois : νοερῶν, καθαρῶν, λεπτοτάτων. C'est encore, sans doute, par suite des qualités mystérieuses du nombre 3 que notre auteur s'est laissé guider. Les trois attributs : νοερῶν, καθαρῶν, λεπτοτάτων, désignent les qualités, les facultés, les propriétés des esprits, par lesquelles ils sont apparentés à l'esprit divin de la Sagesse et sont ainsi rendus capables d'être pénétrés par lui. On voit la raison des chiffres 21 et 3. La Sagesse divine est décrite en 3×7 attributs, les

esprits avec lesquels elle a communion, mais qui lui restent inférieurs, en 3 attributs seulement.

Sans insister davantage sur ces épithètes dont on a vainement essayé une classification rigoureuse et qui sont empruntés tantôt à la littérature gnomique des Hébreux, tantôt à la philosophie grecque (par où elles ont exercé la sagacité des « parallélomanes »), demandons-nous ce qu'est en définitive la Sagesse divine dans la pensée de Pseudo-Salomon.

On peut, à ce sujet, présenter au moins trois théories, semble-t-il :

1° La Sagesse divine n'est qu'un attribut de Dieu;

2° La Sagesse divine, c'est Dieu lui-même envisagé comme se manifestant, se révélant;

3° La Sagesse divine, c'est un être divin personnel, existant à côté de Dieu, distinct de Dieu, quoique toujours, bien entendu, subordonné à lui.

Faut-il choisir entre ces trois théories? Evidemment on le devrait si on avait affaire à un penseur rigoureux et méthodique, parfaitement au clair avec lui-même, maître de sa pensée et de son sujet. Mais ce n'est pas tout à fait le cas pour Pseudo-Salomon. Et peut-être bien qu'il faut se résigner à admettre que sa pensée était flottante entre ces trois théories sans s'être définitivement fixée dans aucune. Il a, tour à tour, sinon tout à la fois chacune des trois théories, sans toujours bien se rendre compte à lui-même de leur différence. Tantôt il reste au point de vue hébraïque, et la Sagesse n'est pour lui rien de plus que pour les auteurs des

Proverbes, tantôt au contraire il est sûrement sous l'influence de la philosophie grecque et la Sagesse devient pour lui quelque chose d'analogue au *Logos* d'Héraclite ou des Stoïciens. C'est un va et vient perpétuel. Il faudrait une subtilité trop raffinée et trop peu scrupuleuse de l'exactitude pour réduire à l'unité ces points de vue divers. Il vaut mieux reconnaître ce qui est. Disons donc quelques mots des trois théories signalées.

1. La Sagesse divine n'est qu'un attribut de Dieu.

C'est là la doctrine de maint passage de Job et du livre des Proverbes (1), probablement aussi de l'Ecclésiastique (2). Et il est certain que cette théorie suffirait à l'interprétation de bien des versets de la Sapience. Mais ce serait une erreur de prétendre que cette théorie peut être envisagée comme la seule et unique théorie de Pseudo-Salomon, et fournir une explication suffisante de tous les textes relatifs à la Sagesse dans la Sapience. C'est l'erreur où sont tombés certains critiques, et qui est certainement réfutée d'abord par l'exégèse des chapitres VI-IX, ensuite par cette considération : une simple faculté ne peut recevoir le nom d'une autre faculté ; une qualité ne peut recevoir le nom de presque toutes les autres qualités. La Sagesse, simple attribut, ne peut être nommée tour à tour et tout à la fois sagesse, parole, esprit, providence.

(1) Cf. *La poésie gnomique chez les Hébreux et chez les Grecs.* Salomon et Théognis, p. 88.
(2) Cf. p. 184-197.

2. La Sagesse divine, c'est Dieu lui-même.

C'est là une théorie philonienne. Un grand nombre de textes de Philon donnent le droit de dire que, pour lui, sinon toujours, du moins très souvent, il n'y a pas deux dieux, mais un seul et même Dieu, envisagé à deux points de vue distincts : d'abord dans son essence qui est d'être le seul être qui possède l'existence par lui-même, et ensuite dans sa pensée, dans son intelligence, qui est la source, la cause, la condition de toutes les existences relatives et subordonnées. Le Logos, c'est Dieu pensant, Dieu parlant, Dieu agissant, par une opposition purement logique, purement analytique à Dieu lui-même, au Dieu étant, dans son essence.

L'identification du λόγος avec Dieu était d'ailleurs pratiquée par Héraclite et les stoïciens. Zeus, Dieu, le Logos sont pour les stoïciens des synonymes. Et ils disent indifféremment : Θεὸς πολυώνυμος ou λόγος πολυώνυμος (1).

En ce qui concerne la Sapience, il est clair que les remarques présentées naguère sur la polyonymie de la Sagesse nous acheminent vers la théorie en question. La Sagesse est identifiée avec l'Esprit, le Logos, la Providence... Elle absorbe en elle toutes ces notions, et les différents termes par lesquels ces diverses notions étaient autrefois désignées ne sont plus que des synonymes pour nommer la Sagesse. Mais ne faut-il pas aussi faire entrer la notion de la divinité dans cet ensemble de no-

(1) Philon lui-même ne décerne pas l'épithète de πολυώνυμος au sage ou au *Logos* seulement, il l'applique aussi à Dieu. Cf. *De Decalogo*, § 19 (II, 196) : τῷ τοῦ θεοῦ πολυωνύμῳ... ὀνόματι.

tions qui rentrent les unes dans les autres ? Ne faut-il pas proclamer l'identité de σοφία, non seulement avec λόγος, avec πνεῦμα κυρίου, etc., mais encore avec Θεός, κύριος? Nous avons envisagé l'identité d'attributs, de fonctions d'une part, et le parallélisme poétique d'autre part comme preuves ou comme indices de l'identification de deux notions. Est-ce que Θεός n'est pas, en plusieurs endroits de la Sapience, mis en parallélisme avec telle ou telle notion identique à la Sagesse ? Est-ce que, en maints passages, les mêmes fonctions ne sont pas attribuées tantôt à Dieu, tantôt à la Sagesse ? Est-ce que les relations de l'homme avec la Sagesse ne sont pas décrites dans les mêmes termes que celles de Dieu avec la Sagesse ?

Il semble que toutes ces considérations nous autorisent à voir, dans la théorie dont il s'agit, une conception de la Sagesse dans la Sapience (1). Nous autorisent-elles

(1) La σοφία ne serait donc, pour notre auteur, que la puissance divine elle-même, seulement la puissance divine apparaissant dans le monde, le pénétrant, agissant et se manifestant en lui, et ainsi différenciée de l'essence divine envisagée dans son absoluité. Θεός, ce serait Dieu en soi, et σοφία, ce serait Dieu en relations avec le monde. Et l'émanation (ἀπόῤῥοια) serait la façon dont notre auteur aurait envisagé et désigné les rapports du Dieu en soi et du Dieu pour nous. Dans la philosophie moderne, on distingue la *chose en soi* et la *chose pour nous*, et on a recours aux notions de substance et de phénomènes. Pseudo-Salomon, lui, aurait recours à l'idée d'émanation. Et, par là, il est bien clair qu'il introduirait une distinction assez grande, malgré tout, entre Dieu et la σοφία, entre le Dieu en soi et le Dieu pour nous, et qu'il préparerait ainsi la voie à certaines spéculations postérieures : je veux dire celles qui ont considéré toujours la σοφία comme une révélation de Dieu, comme Dieu se manifestant au monde et entrant en relations avec lui, qui ont envisagé également la σοφία comme une émanation de Dieu, mais qui, accentuant, approfondissant la distinction entre Dieu et la σοφία, ont attribué

à y voir la seule et unique théorie de notre auteur? Non. D'abord, il reste toujours que quelques passages ne réclament pas une autre conception de la Sagesse que celle de simple attribut. Et ensuite, il y a des passages où la Sagesse semble conçue comme distincte de Dieu, et qui, par suite, ne peuvent s'accommoder de la théorie qui identifierait σοφία et Θεός.

Donc, encore ici, une théorie de Pseudo-Salomon, sans doute, mais seulement une de ses théories.

3. La Sagesse divine, c'est un être divin, personnel et distinct de Dieu.

Il paraît difficile d'admettre cette thèse en interprétant la personnalité de la Sagesse dans le sens d'une personnalité identique à celle, par exemple, du *Logos* de Jean, ou, si l'on préfère, à celle du Fils et du Saint-Esprit dans la doctrine de la trinité.

Sans vouloir pourtant opposer une fin de non recevoir absolue à cette façon de concevoir la Sagesse dans la Sapience, bornons-nous à remarquer que toute la seconde moitié du chapitre VII trahit en plusieurs endroits une influence stoïcienne; que des influences stoïciennes se font encore constater dans le chapitre VIII et ailleurs, et qu'on pourrait peut-être s'imaginer que Pseudo-Salomon s'est parfois représenté une sorte de Sagesse plus ou moins personnelle, mais en la considérant sous l'influence très marquée du stoïcisme. Voici comment :

à celle-ci, au λόγος, une personnalité et une conscience distinctes de celles de Dieu et en ont fait un Dieu second, intermédiaire personnel entre Dieu et le monde (C'est bien là peut-être aussi une des théories de Philon).

Rappelons d'abord les théories stoïciennes qui peuvent avoir exercé ici leur ascendant sur Pseudo-Salomon : ce sont les théories anthropologiques.

Le Logos, disaient les stoïciens, pénètre toute la nature ; par suite, il est présent partout, dans les minéraux, les végétaux, les animaux, l'homme. Cependant, il y a comme une gradation, une échelle ascendante dans la nature. Et l'homme qui est au faîte de cette échelle l'emporte sur tout le reste en ceci, que Dieu a envoyé le Logos à l'homme et a fait de l'homme le seul être rationnel parmi les créatures vivant sur la terre. Quand il s'est agi de l'homme, une partie de la raison universelle s'est détachée pour venir constituer sa personnalité. « La raison, » dit Sénèque, « n'est pas autre chose qu'une partie de l'esprit divin plongée dans le corps humain. » L'âme, l'esprit, la raison de chaque homme est une parcelle détachée de Zeus ou de Dieu (ἀπόσπασμα). C'est une émanation de Zeus. Il n'y a donc, en réalité, qu'une seule âme intelligente, quoiqu'elle puisse paraître divisée par les natures (natures humaines et divines) dans lesquelles elle habite ; de même qu'il n'y a qu'une seule substance commune à tous les corps, et que nous ne respirons qu'un seul air, et qu'il n'y a qu'une seule lumière du soleil, quoique cet air, cette lumière puissent paraître interrompus, brisés par les murs, les montagnes et autres obstacles. Ainsi, non seulement l'unité de la race est établie, mais l'homme est comme rehaussé et se trouve introduit dans une communion élevée. L'univers est une cité habitée par les dieux et les hommes. Les dieux ont la suprématie, la

direction ; les hommes sont les sujets ; mais ils ont communion les uns avec les autres, par suite de leur participation au Logos.

Il y a une grande ressemblance entre tout cela et les déclarations de Pseudo-Salomon. Sans doute ce dernier, en monothéiste juif qu'il est et qu'il reste, ne parle pas des dieux, ni de Zeus, mais à part cette divergence fondamentale et quelques différences qui en résultent, les ressemblances sont frappantes. Notons-les :

Il n'y a qu'une seule âme intelligente, quoiqu'elle puisse paraître divisée par les natures dans lesquelles elle habite, disent les stoïciens. — D'après Pseudo-Salomon, la Sagesse est en elle-même un esprit intelligent (πνεῦμα νοερόν, VII, 22), unique (μονογενές), quoique divisé en plusieurs parties (πολυμερές). Et au verset 27, il est encore dit que la sagesse est une seule (μία), quoiqu'« elle renouvelle toutes choses » par son activité omniprésente et qu'« elle constitue les amis de Dieu et les prophètes. »

D'après les stoïciens, l'homme seul possédait le Logos d'une façon particulière, qui le rendait rationnel, semblable aux dieux, différent des animaux. — Pseudo-Salomon, ici, diffère un peu des stoïciens. L'abîme que ces derniers placent entre les animaux et les hommes, l'auteur de la Sapience le place, lui, entre les impies et les justes. Ce sont les justes seuls qui reçoivent et possèdent le don spécial de la Sagesse. Et ce don spécial de la Sagesse les rend *amis de Dieu* (VII, 14, 27), les fait *être près de Dieu* (VI, 20). *Dieu aime ceux qui ont communion avec la Sagesse* (VII, 28). Et la Sagesse est

si bien, comme dans le stoïcisme, quelque chose de commun à quoi les hommes et Dieu participent de la même façon, que notre auteur emploie les mêmes termes pour désigner les rapports de Dieu et de la Sagesse, et les rapports de l'homme et de la Sagesse. Dieu cohabite avec la Sagesse (συμβίωσιν ἔχει, VIII, 3) et Salomon désire cohabiter avec la Sagesse (συμβίωσιν, VIII, 9), etc...

Les méchants, d'après Pseudo-Salomon, ne possèdent pas ce don spécial de la Sagesse. Ils ne possèdent la Sagesse que dans la mesure où cela est nécessaire pour la vie, car il n'y a de vie que là où il y a Sagesse. Cela ne veut pas dire, sans doute, que Pseudo-Salomon mette les méchants absolument sur la même ligne que les animaux ; il faisait, sans doute, autant de différence entre les animaux et les méchants qu'entre les végétaux et les animaux, ou entre les minéraux et les végétaux. Mais enfin, la grande différence est entre les hommes impies et les hommes pieux : ceux-ci possèdent d'une manière spécifique la Sagesse en eux-mêmes, ceux-là ne la possèdent que d'une façon générale, ordinaire, parce que la Sagesse « pénètre tout (VII, 24 ; VIII, 1), peut tout, renouvelle tout (VII, 23, 27). »

Les stoïciens disaient que l'âme est une émanation du Logos ou de Zeus. (Pour eux, Zeus, Dieu, le Logos, cela revenait au même.) Ici, nous allons constater, dans la ressemblance, quelques différences entre Pseudo-Salomon et les stoïciens. Evidemment notre auteur considère son Dieu, son Θεός, non pas comme l'équivalent du Dieu stoïcien, qui n'est autre que le Logos, ou

comme l'équivalent de Jupiter, Zeus, envisagé par les stoïciens comme le principe premier, comme le véritable représentant de la divinité, plutôt que comme *un* Dieu. Pseudo-Salomon envisage son Dieu, son Θεός, comme l'équivalent *des dieux* (Θεοί) stoïciens, de ces dieux qui participent ainsi que l'homme au Logos commun. Seulement, étant juif, Pseudo-Salomon n'en admettait qu'un ; et il l'admettait naturellement plus puissant que les dieux des stoïciens, il l'admettait non pas subordonné au Logos, à la σοφία, mais supérieur à la σοφία, auteur même de la σοφία. Pseudo-Salomon distinguait donc entre Dieu (Θεός) et la σοφία. Dès lors, quel rapport imaginer entre ces deux termes? Ici encore, Pseudo-Salomon peut avoir fait un emprunt au stoïcisme. Les stoïciens considéraient les âmes humaines comme émanées du Logos. Pseudo-Salomon, qui considère également la sagesse dans l'homme comme émanée de la σοφία, étend cette théorie anthropologique à la Sagesse elle-même. Et de même que les âmes saintes (ψυχαὶ ὅσιαι, VII, 27) sont émanées de la σοφία, de même la σοφία est émanée de Dieu (ἀπόῤῥοια, c'est le terme même des stoïciens) (1).

(1) A propos des autres termes que Pseudo-Salomon emploie dans le chapitre VII pour désigner les relations de Dieu et de la Sagesse, c'est le cas de rappeler ici les déclarations de Philon, pour lequel l'âme est une partie et une image de la divinité : ἀπόσπασμα θεῖον, εἰκών (Cf. Sap., VII, 26, et II, 23), ἀπαύγασμα (Cf. Sap., VII, 26). τύπος, ἐκμαγεῖον, χαρακτήρ, κτλ. — Le terme ἀπαύγασμα, qui a été employé par l'auteur de l'épître aux Hébreux pour désigner Christ (I, 3), a été employé bien des fois par Philon, et avec des sens ou des applications qu'il est intéressant de noter : 1° pour désigner les rapports du Logos et de Dieu (le Logos est un ἀπαύγασμα de Dieu); 2° pour désigner les rapports de l'homme et du

Alors, poursuivons notre enquête. Qu'est-ce donc que la σοφία? Les âmes humaines *émanées* de la σοφία sont des êtres personnels? Donc la σοφία *émanée* de Dieu sera aussi un être personnel?

Il est certain que la Sagesse est bien souvent décrite dans la Sapience comme une personne. On peut, toutefois, alléguer la rhétorique, la poésie, l'exemple du livre des Proverbes et de l'Ecclésiastique. C'était presque une loi du genre gnomique que de personnifier la Sagesse. Mais dans le chapitre VII on ne peut plus avoir recours à ce mode d'explication. Tous les exégètes reconnaissent qu'il y a ici quelque chose de plus, et que l'auteur parle philosophiquement. Or, notre

Logos; 3° pour désigner les rapports de l'air, de la respiration, du πνεῦμα avec Dieu ou le *Logos*: 4° pour désigner les rapports du monde sensible et du monde intelligible. — Le verbe διατείνει (VIII, 1), qui est souvent employé par Philon dans sa théorie des puissances et du Logos, doit être pris dans un sens d'émanation. Ou bien, en écrivant ce mot, Pseudo-Salomon concevait la sagesse comme sortant de l'essence de Dieu, et se répandant dans l'univers à la manière d'un souffle, ou bien il la concevait semblable à un rayon de lumière. Les deux images se rencontrent toutes deux dans les derniers versets du chapitre VII : l'image de lumière y est fort développée; quant à celle de souffle, elle est indiquée par les mots πνεῦμα (vers. 22) et ἀτμίς (vers. 25). L'image du *souffle* devra être préférée pour l'interprétation de διατείνει, si on considère les analogies stoïciennes. Le Logos était identifié, par les stoïciens, tantôt au feu, tantôt à l'air, — ce qui correspond aux deux images de lumière et de souffle. Mais l'air, en particulier, était considéré par les stoïciens comme une substance uniforme, élastique, pénétrant tout, répandue à travers l'eau et à travers les corps solides, et incapable d'être divisée même par les murs les plus élevés et les montagnes, qui sont impénétrables pour nous, sans doute, mais non pas pour l'air. Et cette faculté de pénétration, cette élasticité, c'est ce que les stoïciens appellent τόνος, « intentio, tenor. » Or ce τόνος, c'est la même racine, le même radical, le même mot, en définitive, que le διατείνει de la Sapience.

auteur nous apprend que la Sagesse est en elle-même un esprit intelligent, saint, sans souci (ἀμέριμνον), bon, bienfaisant, philanthrope, qui surveille tout : ne sont-ce pas là des épithètes qui impliquent l'idée de la personnalité ?

On objectera que la Sagesse est divisée en plusieurs parties, en plusieurs âmes humaines personnelles. Cette division est-elle bien compatible avec la personnalité? Pareille difficulté se rencontre dans l'histoire de la philosophie grecque (1) ; et peut-être peut-on répondre que pour Pseudo-Salomon comme pour les philosophes helléniques en général, cette question de la personnalité, si peu familière dans sa netteté à l'esprit antique, ne s'était pas bien posée dans leur esprit et que par suite il n'y a pas lieu de s'étonner qu'ils ne l'aient pas résolue avec précision.

Néanmoins on pourrait incliner vers la personnalité

(1) Et aussi à propos de Philon. M. Soulier, par exemple, observant que, suivant Philon, « les âmes humaines sont des parcelles de la grande âme du grand tout, c'est-à-dire du Logos, » conclut : « Une âme ou une raison universelle qui forme une totalité d'âmes ou de personnes ne peut être conçue elle-même comme un personne. » (*La doctrine du Logos chez Philon d'Alexandrie*. Turin, Vincent Bona, 1876, p. 156-157). Mais l'argumentation de M. Soulier paraît se retourner contre lui. Car ce n'est pas seulement du *Logos* que les âmes humaines sont des parcelles, d'après Philon ; c'est aussi, semble-t-il, d'après quelques passages (cf., par exemple, *Quod det. potiori insid.*, § 24, I, 208-209) de *Dieu* lui-même. Pourtant Dieu est personnel. Alors pourquoi le Logos ne le serait-il pas? (Ce que l'on pourrait plutôt inférer de ces passages, c'est l'identité de Dieu et du Logos. Cf. ce que nous avons dit de cette façon philonienne d'envisager le Logos, p. 245). Philon, d'ailleurs, a souvent l'air de se représenter les rapports de Dieu avec les puissances, ou le Logos, ou l'esprit humain, sous la forme de l'émanation; cela ne l'empêche pas de croire à la personnalité de Dieu.

de la σοφία dans la Sapience, et affirmer que ce partage de la σοφία en plusieurs âmes humaines ne prouve nullement que Pseudo-Salomon n'ait pas cru à la personnalité de la σοφία. Il suffit, en effet, de se rappeler la doctrine chrétienne de la Trinité telle qu'elle a fleuri autrefois, telle sans doute que la professent encore bien des gens dignes d'ailleurs de tous les respects. Quelle est cette théorie? C'est non pas même un seul Dieu en trois personnes, mais une seule personne divine en trois personnes divines. On doit et on peut, sans doute, formuler autrement la doctrine de la Trinité pour la rendre philosophiquement soutenable. Mais enfin, voilà ce qu'on a dit et ce que l'on dit encore : Une seule personne divine en trois personnes divines. Que si nous ne pouvons guère concevoir, quant à nous, une substance personnelle divisée ainsi en trois sujets personnels, la division de cette substance divine personnelle en trois sujets personnels ne prouve pas que ceux qui y croient nient la personnalité de la substance divine; ils l'admettent si bien, au contraire, que d'après eux il est impossible que Dieu soit personnel si sa personnalité unique ne se compose de trois personnalités, et que la seule manière de croire véritablement à la personnalité divine, c'est, suivant eux, de croire à leur théorie de la Trinité.

Il serait donc possible, en soi, que Pseudo-Salomon en ait été au même point, et qu'il ait cru à la personnalité de la Sagesse tout en croyant à la division de la Sagesse en âmes saintes.

Il est bien entendu que cette esquisse de théorie de

la Sagesse n'est présentée que sous toutes réserves. On lui a donné, dans tous les cas, plus de précision qu'elle n'a pu en avoir dans l'esprit de Pseudo-Salomon. Et tout ce que l'on hasarde, c'est que les pensées qu'on vient de développer ont peut-être plané dans l'esprit de Pseudo-Salomon, à demi-voilées, à demi-conscientes, mais sans former chez lui un système arrêté.

Voilà donc les principales conceptions diverses de la Sagesse qui se trahissent ici et là dans la Sapience. Notre auteur est en progrès manifeste sur les productions de la littérature gnomique, où la notion de la Sagesse est née et a été cultivée. Chez lui, tous les divers germes de la notion du *Logos*, tous les antécédents hébraïques et judaïques de cette notion s'unissent, se confondent, s'absorbent l'un dans l'autre. Il est vrai que, finalement, Pseudo-Salomon ne nous donne aucune théorie nette et arrêtée et que nous nous croyons obligés d'admettre que sa pensée était plus ou moins hésitante entre plusieurs théories fort différentes, et passait alternativement de l'une à l'autre. Mais Philon lui-même est-il plus net que Pseudo-Salomon sur ce point? Sans doute Philon dépasse la théorie de la Sagesse simple attribut. Pourtant, il est hésitant, lui aussi, entre la conception du Logos identique à Dieu, la conception du Logos distinct de Dieu et personnel, comme dans la théologie chrétienne, et d'autres conceptions moins claires, formées sous l'influence de la philosophie païenne. L'indécision que l'on rencontre dans la Sapience au sujet de la notion de la Sagesse,

n'est donc pas particulière à cet ouvrage : on peut dire qu'elle est un trait commun à toute la spéculation judéo-alexandrine.

V

Pseudo-Salomon ressemble encore considérablement à Philon dans la façon dont il met Dieu et la Sagesse en relations avec le monde. La théorie de la création de notre auteur présente une si grande ressemblance avec celle de Philon que l'on peut emprunter à Philon lui-même l'ordre dans lequel on exposera les idées de Pseudo-Salomon. Voici ce que dit Philon :

Pour la production de n'importe quoi, plusieurs choses doivent concourir, savoir : 1° τὸ ὑφ' οὗ ; 2° τὸ ἐξ οὗ ; 3° τὸ δι' οὗ, 4° τὸ δι' ὅ. Le ὑφ' οὗ, c'est la *cause*. Le ἐξ' οὗ, c'est la *matière*. Le δι' οὗ, c'est l'*instrument*. Le δι' ὅ, c'est le *but*, le *motif*. La cause du monde, c'est Dieu, par lequel le monde a été produit. La matière du monde, ce sont les quatre éléments, du mélange desquels le monde est sorti. L'instrument de la production du monde, ç'a été le Logos, par le moyen duquel le monde a été arrangé. Le motif de la production du monde, ç'a été la bonté du démiurge (1).

C'est là un résumé assez exact de la manière de voir de Pseudo-Salomon.

1° τὸ ὑφ' οὗ, la cause.

Pour Pseudo-Salomon, comme pour Philon, la cause.

(1) *De Cherub.*, I, p. 162.

suprême de la création, c'est Dieu. « Dieu a créé toutes choses pour l'existence (I, 14). » Dieu a créé l'homme (II, 23; cf. XI, 25; XII, 12; XIII, 4, et d'une manière générale les neuf premiers versets du chapitre XIII).

2° τὸ δι' οὗ, l'instrument.

Si Pseudo-Salomon considère la Sagesse comme l'instrument au moyen duquel Dieu a créé le monde, il en résulte que dans les phrases relatives à la création où le verbe est à la voix passive, le mot qui représente, désigne la Sagesse se trouvera régi par la préposition διά (1), tandis que le mot qui représente, désigne Dieu se trouvera régi par la préposition ὑπό (2). C'est ainsi qu'est exprimée philologiquement la distinction entre la *cause* et l'*instrument*.

Dans les phrases relatives à la création où le verbe est à la voix active, le mot qui représente, désigne la Sagesse dans la phrase doit se trouver au nominatif (à l'accusatif si la proposition est infinitive). Car dans le trajet du passif à l'actif, toute différence entre les prépositions διά et ὑπό disparaît, puisque toute préposition disparaît; l'instrument, comme la cause, devient sujet et doit être au nominatif, et il n'y a qu'une seule espèce de nominatif. Philologiquement donc, il n'y a plus de distinction entre la cause et l'instrument (3).

(1) Ὁ κόσμος ἐκτίσθη διὰ τῆς σοφίας.

(2) Ὁ κόσμος ἐκτίσθη ὑπὸ τοῦ θεοῦ.

(3) Ὁ κόσμος ἐκτίσθη ὑπὸ τοῦ θεοῦ devient ὁ θεὸς ἔκτισε τὸν κόσμον, et ὁ κόσμος ἐκτίσθη διὰ τῆς σοφίας devient ἡ σοφία ἔκτισε τὸν κόσμον. Les deux phrases ὁ θεὸς ἔκτισε τὸν κόσμον et ἡ σοφία ἔκτισε τὸν κόσμον sont absolument pareilles.

De là, deux séries de passages dans la Sapience, au sujet des rapports de la Sagesse avec la création : les uns contiennent σοφία ou l'un de ses synonymes au nominatif (ou à l'accusatif), et dès lors on pourrait être tenté, si l'on n'avait pas fait attention aux remarques précédentes, de s'appuyer sur ces textes pour prétendre que, dans la Sapience, la Sagesse est considérée non comme l'instrument, mais comme la cause de la création. Mais cette conclusion serait erronée, car il y a une seconde classe de passages, celle des verbes passifs. La Sapience ne contient pas, que je sache, un seul texte où il soit enseigné que la création a été faite par la Sagesse (ὑπὸ τῆς σοφίας). Il est vrai qu'elle ne renferme pas non plus de verset où un verbe passif, parlant de création, soit construit avec διά régissant σοφία ou un synonyme de σοφία. A la place de διά on trouve la préposition ἐν. Mais ἐν est un synonyme de διά. Et si Pseudo-Salomon emploie ἐν au lieu de διά qu'emploie Philon, cette différence philologique est due sans doute au fait que Philon écrit en grec classique et que l'auteur de la Sapience, tout en écrivant un grec relativement pur, ne s'est pas encore complètement débarrassé de tout ressouvenir de la syntaxe hébraïque. La préposition hébraique ב est souvent employée dans le même sens que διά suivi du génitif. Si donc l'usage linguistique de Pseudo-Salomon est un peu différent de celui de Philon, il ne faut pas transporter cette différence dans la région des idées qu'elle n'atteint pas et ne doit pas atteindre. Il faut d'ailleurs remarquer que saint Paul, dans le fameux passage christologique des Colossiens

(I, 16 et s.) emploie tantôt ἐν, tantôt διά : ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα... τὰ πάντα δι' αὐτοῦ... Il réunit ainsi la préposition de Philon (διά) et celle de Pseudo-Salomon (ἐν), ce qui achève de nous démontrer l'identité de sens de ces deux prépositions.

Les déclarations de Pseudo-Salomon sur la Sagesse dans ses relations avec la création seront vite rappelées :

Déjà dans le chapitre VII, où la Sagesse est décrite en elle-même, elle est appelée au verset 12 γενέτιν, c'est-à-dire productrice de tous les biens (πάντα τὰ ἀγαθά) : c'est elle qui procure tous les biens à Salomon, parce que tous ces biens sont précisément son œuvre. Au verset 21 de ce même chapitre VII, la Sagesse est nommée l'artiste universelle (ἡ πάντων τεχνῖτις). Et cette appellation est familière à l'auteur qui, dans le chapitre VIII, 6, désigne encore la Sagesse comme l'ouvrière de tout ce qui existe (τῶν ὄντων τεχνίτης. Cf. peut-être XIV, 6). Au verset 5, la Sagesse est appelée : celle qui opère, produit toutes choses (ἡ τὰ πάντα ἐργαζομένη). Dans le chapitre IX, Salomon s'écrie, au début de sa prière, que Dieu a fait toutes choses par sa parole et qu'il a formé l'homme par le moyen de la Sagesse (1). Dans ce même chapitre IX, le verset 9 répète sous une autre forme les versets 1 à 2 : « C'est avec toi qu'est la Sagesse, qui connaît tes œuvres, et qui était présente lorsque tu faisais le monde. » Παρεῖναι, ici, comme souvent chez les clas-

(1) Ὁ ποιήσας τὰ πάντα ἐν λόγῳ σου, καὶ τῇ σοφίᾳ σου κατασκευάσας ἄνθρωπον... Ce même verset désigne les créatures comme ayant été créées par Dieu, ὑπὸ σοῦ γενομένων κτισμάτων, mais non pas ὑπὸ τῆς σοφίας. Pour la sagesse, le Logos, c'est la préposition ἐν qui est employée.

siques, et de même qu'en latin le verbe *adesse* signifie *être à côté de quelqu'un comme auxiliaire*. Si l'on consentait à voir dans la main (χείρ) de Dieu un synonyme ou une désignation symbolique de la Sagesse, le verset XI, 18 reviendrait à dire : « Car ta sagesse toute-puissante a créé le monde d'une matière informe... » Quoi qu'il en soit, ce verset contient la seule réponse de Pseudo-Salomon à la troisième question relative à la création :

3° τὸ ἐξ' οὗ, la *matière*.

Envisagé à ce point de vue, le verset XI, 18 suggère trois questions :

a) Qu'est-ce, pour Pseudo-Salomon, que la matière informe (ἡ ἄμορφος ὕλη)?

D'après Philon, la matière (ὕλη) se compose de quatre éléments : la terre, l'eau, l'air, le feu. Pseudo-Salomon connaît-il cette théorie? Oui, en partie tout au moins, peut-on répondre tout de suite. Car il parle des éléments (τὰ στοιχεῖα) dans le chapitre VII, verset 17 : parmi toutes les connaissances que la Sagesse a procurées à Salomon, se trouve celle-ci : εἰδέναι σύστασιν κόσμου καὶ ἐνέργειαν στοιχείων. L'expression σύστασις κόσμου était une expression courante, classique dans le langage philosophique (Platon, Aristote, etc.) pour désigner l'organisation harmonieuse du monde. Si l'auteur de la Sapience mentionne ainsi « l'énergie des éléments » à côté de « la formation du monde, » c'est sans doute qu'il professait l'opinion de Platon et de Philon, que le monde est conditionné par l'union harmonique et organique des éléments. Pseudo-Salomon parle encore des éléments

dans le chapitre XIX (vers. 17) (1). Mais dans ce passage comme dans le premier (VII, 17), il ne se prononce pas clairement et nettement sur le nombre et la nature des éléments. Pfleiderer a fait observer, non sans raison, que dans les derniers chapitres de la Sapience, destinés à exposer les métamorphoses des éléments grâce auxquelles les Egyptiens sont châtiés et les Israélites bénis, Pseudo-Salomon ne parle jamais que de *trois* éléments : la terre, l'eau et le feu, comme Héraclite. Il en conclut, ce qui paraît d'abord assez plausible, que Pseudo-Salomon se rattachait à la division des éléments telle que la pratiquait Héraclite plutôt qu'à celle des stoïciens qui, aux trois éléments d'Héraclite, en ajoutaient un quatrième, l'air. Toutefois, quand on y réfléchit, on ne tarde pas à trouver la conclusion un peu prématurée. Il est bien vrai que, dans les derniers chapitres de la Sapience, il n'est question que des métamorphoses de la terre, de l'eau et du feu. Mais cela ne suffit peut-être pas à prouver que Pseudo-Salomon ne connaissait pas le quatrième élément stoïcien, l'air. Pfleiderer dit que si Pseudo-Salomon l'avait connu, il s'en serait très certainement servi pour orner son exposition, et qu'il aurait transformé les miracles de l'Ancien Testament ou en aurait inventé de nouveaux, pour exposer quelque merveilleux prodige dans lequel l'air aurait été transformé en quelque autre élément, tandis que quelque

(1) Il se peut qu'il y ait quelque allusion aux éléments dans XIII, 9 : ἵνα δύνωνται στοχάσασθαι τὸν αἰῶνα. Cf. στοιχεῖα et στοχάσασθαι; c'est, au fond, la même racine.

autre élément aurait été transformé en air (1). Cet argument n'est pas absolument concluant.

Au fait, est-il absolument sûr que Pseudo-Salomon n'ait pas connu l'*air* comme élément? Il y a, dans le chapitre XVII de la Sapience, un texte assez étrange qui a beaucoup intrigué les commentateurs, et dont il ne semble pas qu'on ait réussi à donner aucune explication bien convaincante. L'auteur (ch. XVII) trace un parallèle entre les Egyptiens et les Israélites, en prenant pour texte le récit mosaïque de la plaie des ténèbres qu'il dépeint, suivant sa coutume, d'une manière fantastique, et à laquelle il oppose la colonne de feu qui guidait le peuple de Dieu à travers le désert. Et, parlant des ténèbres qui enveloppaient les Egyptiens, il s'exprime de la sorte : « Tout le charlatanisme de l'art magique n'y pouvait rien... Sans être effrayés par quelque chose de terrible, mais chassés de leurs retraites par la rencontre de la vermine et le sifflement des reptiles, ils mouraient de peur et n'osaient pas même regarder l'air auquel personne n'échappe » (τὸν μηδαμόθεν φευκτὸν ἀέρα προσιδεῖν ἀρνούμενοι, vers. 9). Ces expressions rappellent quelque peu ce que les stoïciens disaient de l'air. On sait que ces philosophes considéraient la substance divine comme une substance analogue à celle de l'air, ἀεροειδής, c'est-

(1) Pfleiderer aurait pu citer ici les paroles où Philon déclare que la construction du *Cosmos* (au moyen des éléments, naturellement), fournit un parallèle exact du changement des éléments dans le désert, — transformation par laquelle l'air prit le rôle de la terre et produisit de la nourriture (la manne) pour les Israélites (...ἵνα ἀντὶ γῆς ὁ ἀὴρ σιτία τροφὴν ἄπονον φέρῃ καὶ αταλαίπωρον..., II, 176. *Vita Mos.*, l. III, § 36.)

à-dire comme un air plus pur et plus subtil que notre atmosphère terrestre. Et pourquoi ce caractère divin était-il attribué à l'air? A cause, semble-t-il, de sa tendance, ou de la tendance qu'on lui attribuait, à tout pénétrer. L'omniprésence de Dieu, d'après les stoïciens, s'explique par l'omniprésence de l'air. L'harmonie qui règne à travers tous les changements de l'univers serait inexplicable si toutes choses « n'étaient maintenues ensemble par un esprit, un souffle divin et continu (1). » Sénèque parle de Dieu comme « de l'esprit, de l'air divin répandu à travers toutes choses, les plus grandes et les moindres, avec une tension égale (2). » — Il se pourrait que, dans ce verset 9 du chapitre XVII, Pseudo-Salomon ait eu en vue cet air que décrivaient ainsi les stoïciens, et qu'il se soit rappelé les phrases et les expressions de ces derniers. Il se pourrait même, si l'on ose pousser la hardiesse conjecturale jusque-là, que par cet *air* il ait voulu désigner la Sagesse, se rappelant que les stoïciens identifiaient le Logos et l'air (3). Dans le chapitre XVI, 15, Pseudo-Salomon écrit : « Il est impossible de fuir ta main » (τὴν δὲ σὴν χεῖρα φυγεῖν ἀδύνατόν ἐστιν). Ces expressions offrent une ressemblance frappante avec celles de XVII, 9 : « L'air que nul ne peut

(1) Cic., *De nat. deor.*, II, 7.

(2) Cf. ce que nous avons déjà dit à ce sujet, p. 251, n. 1. — Pour dire que l'esprit ou l'air pénètre toutes choses, les stoïciens se servaient de locutions analogues à celles de la Sap. (διὰ πάντων διήκειν ou διέρχεσθαι. Cf. Sap., VII, 23, 24).

(3) On sait, en effet, que les stoïciens identifiaient le Logos tantôt avec l'air, tantôt avec le feu, ce qui ne les empêchait pas de considérer le feu et l'air comme deux des quatre éléments.

fuir » (τὸν μηδαμόθεν φευκτὸν ἀέρα). Il n'y aurait par suite rien d'absolument impossible à ce que l'air dans XVII, 9, comme la χείρ dans XVI, 15, ne soit qu'un autre nom de la σοφία (1).

Si donc Pseudo-Salomon n'a pas attribué à l'air un rôle aussi considérable qu'aux trois autres éléments dans les métamorphoses des éléments des derniers chapitres de la Sapience, ce n'est peut-être pas qu'il ait ignoré ce quatrième élément ; c'est peut-être parce qu'il n'a su qu'en tirer. Par contre, il a pourtant fait jouer un rôle assez considérable à l'air, s'il l'a vraiment identifié à la σοφία (2).

b) La matière est-elle, pour Pseudo-Salomon, incréée?

Pour Philon, la matière est si peu l'œuvre de Dieu,

(1) Cf. XVII, 2 : φυγάδες τῆς αἰωνίου προνοίας. Dans la πρόνοια, nous avons cru déjà rencontrer un synonyme, un équivalent de σοφία. — J'en dirai autant de l'ἀναγκή. On reconnaît, en général, que cette notion de l'ἀναγκή est due à l'influence grecque. C'est un des termes que les stoïciens identifiaient avec le Logos ou Dieu. Et l'épithète δυσάλυκτον (XVII, 16), le décrit tel que la χείρ ou l'ἀήρ. Cf., d'ailleurs, ces versets XVI, 15, XVII, 2, 9, 17, avec les versets de la seconde moitié du ch. VII, particulièrement 22-24, et VIII, 1.

(2) Il est certain que, dans ce cas, la Sagesse deviendrait quelque chose de *matériel*. — Il y a, dans le ch. VII, des expressions où plusieurs auteurs ont voulu trouver enseignée la matérialité de la Sagesse. Pfleiderer la conclut du ch. XVI, v. 21 (ὑπόστασις). — La question est difficile, étant donné le caractère bref et implicite du style de Pseudo-Salomon. Bornons-nous à observer que, si bizarre qu'elle puisse nous paraître, et si contradictoire qu'elle soit à d'autres conceptions et d'autres passages de la Sapience, la doctrine de la matérialité de la Sagesse pourrait bien avoir effleuré par instants la pensée de notre écrivain, puisque, dans un passage au moins, Philon représente Dieu lui-même comme matériel, comme situé dans le domaine de la perception sensible (II, 12. *Abr.*, 16. Cf. Drummond, *op. cit.*, II, p. 39).

que Dieu ne peut, sous peine de cesser d'être Dieu, entrer en contact avec elle. Il faut que ce soit le Logos qui l'ordonne, la divise, lui donne une forme et la vie. Et tantôt le Logos prend juste la quantité de matière nécessaire pour fabriquer le monde, tantôt il emploie toute la matière à cet effet. Toutefois, Drummond insinue que Philon paraît avoir eu à moitié conscience d'une sorte de contradiction entre ce dualisme de Dieu et de la matière et la foi traditionnelle des Juifs, car il traite ce sujet avec une réserve marquée, et son langage n'est pas entièrement dépourvu d'ambiguïté. Il n'affirme nulle part explicitement l'éternité de la matière, et on ne peut soutenir qu'il y croyait qu'en s'appuyant sur sa doctrine de la causalité, sur le fait qu'il ne désigne jamais la matière comme créée, et sur certains textes, certaines façons de s'exprimer qui ont donné et donnent encore lieu à discussion (1).

Où en est, sur ce point, Pseudo-Salomon ? Il faut nécessairement admettre ou bien qu'il a conçu la matière préexistante comme incréée, et que, par suite, il a établi un dualisme entre Dieu et la matière ; ou bien qu'il a supposé deux créations : une création première, pour produire la ὕλη ἄμορφος ; une création seconde, pour combiner, transformer, arranger la ὕλη, en extraire le monde. En d'autres termes, une création de la ὕλη, une création du κόσμος.

La première manière de voir paraît la plus probable. Evidemment, si on rencontrait ces mots, ἐξ ἀμόρφου ὕλης,

(1) Drummond, *Philo Judaeus*, I, p. 300.

dans un écrit juif d'où l'influence grecque serait totalement absente, dans un ouvrage qui en serait encore au point de vue strictement hébraïque, on pourrait dire que l'auteur se sert simplement de ces termes, sans bien se rendre compte de leur portée, pour faire allusion au chaos, au תהו ובהו de la Genèse. Mais la Sapience est un ouvrage fortement empreint de philosophie grecque, on l'a déjà vu. Et l'expression ἐξ ἀμόρφου ὕλης est incontestablement empruntée au langage philosophique grec. Dès lors, il semble infiniment probable que l'auteur a partagé la théorie de ceux auxquels il empruntait ces termes, et qu'il a cru, lui aussi, à l'existence d'une matière indépendante de Dieu, en dualisme avec lui.

D'ailleurs la théorie des deux créations, création *ex nihilo* de la ὕλη, puis création du monde extrait de la ὕλη, est ingénieuse, mais purement hypothétique. Peut-on citer un Juif, judéo-alexandrin ou autre, qui l'ait explicitement professée? Il semble, au contraire, avéré que Philon, un authentique judéo-alexandrin, croyait à la préexistence d'une matière non créée par Dieu.

Et puis cette explication des deux créations est combattue par le contexte de XI, 18. Quel but se propose dans ce passage Pseudo-Salomon? Il veut développer à ses lecteurs un argument *a fortiori*. Il veut, par la puissance créatrice incomparable de Dieu, leur faire comprendre la grandeur des moyens que Dieu aurait pu employer, s'il l'avait voulu, pour punir les Egyptiens. Il est donc dans sa pensée, il est conforme à son dessein, nécessaire à son but de rehausser autant que pos-

sible la puissance de Dieu. Par suite, s'il avait admis réellement deux créations, comme la première aurait témoigné d'une puissance incomparablement supérieure à celle qu'exige la seconde, l'auteur aurait nommé la première plutôt que la seconde. Il est plus difficile, plus merveilleux de créer la matière *ex nihilo* que de se borner à arranger, à façonner une matière déjà existante (1).

Il est vrai qu'à côté des termes qui représentent la création comme un simple arrangement de la matière (κατασκευάζειν entre autres), Pseudo-Salomon emploie des expressions qui la représentent plutôt comme une création *ex nihilo* (κτίζω par exemple). Dès lors, tout en admettant qu'il a cru à la préexistence d'une matière incréée, on pourrait être tenté de conclure qu'il n'est pas bien au clair, et que la juxtaposition des deux classes de mots prouve la juxtaposition des deux classes de pensées dans son esprit. Il aurait admis tout ensemble la conception hébraïque et la conception philonienne. Cela, *a priori*, n'a rien d'impossible : la Sapience étant un document de transition, rien de plus naturel que d'y trouver des contradictions de ce genre. Bien plus, cela serait d'autant mieux acceptable que cette admission simultanée de la doctrine hébraïque et de la doctrine philonienne se retrouve dans Philon. On a voulu expliquer cette contradiction de Philon en attribuant à un enseignement public la doctrine de la matière chaotique et préexistante ordonnée par le Logos, et à un en-

(1) Cf. le commentaire de Grimm, où cet argument est développé.

seignement secret la doctrine de la création *ex nihilo*, de la création au sens strict et au sens direct du mot. Quand l'explication serait exacte (elle n'en a pas l'air), elle ne supprimerait pas la contradiction. Et cette contradiction de Philon nous permettrait de voir sans étonnement Pseudo-Salomon se contredire, si l'on nous montrait réellement qu'il se contredit. Mais les textes ne réclament nullement cette hypothèse. Une étude minutieuse des textes qui renferment des verbes tels que κτίζω montre clairement que Pseudo-Salomon n'entendait pas désigner par eux une création *ex nihilo*. Pseudo-Salomon s'exprime de telle sorte qu'il n'est pas possible d'avoir le moindre doute sur le sens qu'il attribue à ces termes employés ailleurs par d'autres écrivains pour désigner la création *ex nihilo*. On peut lui reprocher de les avoir employés, étant données ses conceptions, et dénoncer l'imperfection et les lacunes de son éducation et de son langage philosophiques. Mais on ne peut l'accuser d'avoir, par l'usage de ces termes, jeté de l'obscurité sur sa pensée. Nulle part Pseudo-Salomon ne semble avoir admis une autre théorie de la création que celle de XI, 18 : la création est un arrangement d'une matière préexistante increéée.

L'idée ou plutôt, sans doute, les idées que notre auteur se fait au sujet du miracle ne contredisent pas cette conception de la création :

Dans XVI, 24, il expose l'une de ces idées : « Car la nature qui est à tes ordres, à toi qui l'as faite, double sa force quand il s'agit de punir les injustes et elle la modère pour faire du bien à ceux qui se confient en

toi (1). » Le miracle, d'après cela, serait une simple ἐπίτασις ou ἄνεσις des forces de la nature. Le feu que l'eau n'éteint pas, voilà un exemple de l'ἐπίτασις, le feu qui ne fond pas la neige, voilà un exemple d'ἄνεσις (cf. aussi XIX, 19 et 20). Il est clair que le parallélisme est ici communicatif. L'ἐπίτασις, aussi bien que l'ἄνεσις, a lieu à la fois pour le châtiment des impies et pour la bénédiction des justes.

Dans XIX, 6, Pseudo-Salomon indique la seconde de ses idées : « Car toute la nature fut formée de nouveau (πάλιν ἄνωθεν διετυποῦτο) au profit de ton peuple, en obéissant à tes ordres (2). » Le verbe διατυπόω signifie mode-

(1) Ἡ γὰρ κτίσις σοι τῷ ποιήσαντι ὑπηρετοῦσα ἐπιτείνεται εἰς κόλασιν κατὰ τῶν ἀδίκων καὶ ἀνίεται εἰς εὐεργεσίαν ὑπὲρ τῶν εἰς σὲ πεποιθότων.

(2) Cf. l'appendice pour l'explication complète de XIX, 6, et aussi pour celle de XIX, 17 : ce dernier verset semble indiquer que, d'après Pseudo-Salomon, la matière increée se composait déjà des éléments; la création n'est qu'une combinaison des éléments et le miracle une nouvelle combinaison des mêmes éléments, lesquels restent toujours identiques à eux-mêmes dans leur essence. — On sait que la façon dont Philon concevait les rapports de la matière et des éléments est discutée. Drummond affirme, avec assez de vraisemblance, que, pour le théosophe judéo-alexandrin, les éléments étaient déjà le fruit de l'activité divine s'exerçant sur la matière amorphe. Il est clair, en effet, qu'avec les éléments on dépasse cette matière sans qualités, ἄποιος, qui n'est qu'un *substratum* mort, que la condition ou la possibilité de l'existence. Les éléments ont des qualités (Cf. Drummond, *op. cit.*, I, p. 307-310). Mais Pseudo-Salomon ne paraît pas s'être livré à toutes les spéculations de Philon sur les qualités, les classes, etc... L'épithète ἀμόρφου (XI, 18) ne suffit pas à empêcher de croire qu'il regardait les éléments comme constituant déjà tels quels la matière increée. En effet, Pseudo-Salomon compare les miracles du désert à la création. Ces miracles sont une seconde édition de la création (vers. 6). Or, dans les miracles, il n'y a eu qu'arrangement des éléments déjà existants (vers. 17). Donc la création elle-même n'a été qu'une organisation et une combinaison des éléments. Si

ler, former, façonner. Il semble nous enseigner que le miracle consiste non pas dans l'introduction de quelque chose de nouveau à la fois quant à la forme et quant à l'essence, mais uniquement dans le remaniement de ce qui existe déjà (1). Dieu, avec la ὕλη, a fait ce qui existe. Il peut défaire ce qui existe pour faire, avec la ὕλη, autre chose. De plus πάλιν ἄνωθεν insiste sur ce que le miracle n'est qu'une seconde édition de la création, c'est-à-dire que, à l'origine des choses comme dans son intervention miraculeuse, Dieu ne crée pas au sens absolu du mot, mais se borne à former, à façonner. Ce qu'il y a de plus curieux, c'est que chaque miracle paraît être, dans la pensée de Pseudo-Salomon, une transformation complète de toute la création (ὅλη ἡ κτίσις, cf. ἡ κτίσις dans XVI, 24). Au premier abord, on est tenté de voir là une exagération rhétorique de l'auteur. On pourrait signaler dans son livre des exemples de ces hyperboles. Mais, en y réfléchissant, on peut s'expliquer ce ὅλη. D'abord ce mot identifie entièrement la création et le miracle, puisque le miracle devient un remaniement de toute la matière arrangée de façon à produire la κτίσις. Et nous avons vu que cette identification était bien voulue par l'auteur (πάλιν ἄνωθεν). Ensuite, pour modifier la création sur un point

la création avait consisté à former les éléments d'abord pour les utiliser ensuite, Pseudo-Salomon n'aurait pas dit que, dans les miracles, les éléments restaient toujours identiques à eux-mêmes en essence ou bien il n'aurait pas assimilé les miracles à la première création.

(1) Cf. avec ce διετυποῦτο le μετεκιρνᾶτο et le μεταλλευομένη de XVI, 21 et 25.

particulier, il faut nécessairement ajouter ou enlever une certaine somme de ὕλη à l'objet qu'il s'agit de transformer. Mais cette matière enlevée où la mettre? Et cette matière ajoutée où la prendre? sinon dans le reste de la création. Le renouvellement même partiel d'un objet particulier entraîne la revision de toute la création.

c) Pseudo-Salomon, croyant à la préexistence d'une matière incréée, pensait-il, comme Philon, que Dieu a créé d'abord le monde intelligible, puis le monde sensible? D'après Philon, Dieu a créé, par un acte de sa volonté, les différents êtres spirituels qui composent le monde intelligible, sans avoir besoin, pour les produire, d'une substance antérieurement existante ; c'est là une création dans le sens propre du mot, *creatio ex nihilo*. Puis, à cette création du monde intelligible, réservée exclusivement à Dieu, puisque bien souvent le Logos est identifié par Philon avec le monde intelligible, succédait la création du monde sensible effectuée par le Logos. L'auteur de la Sapience partage-t-il cette manière de voir? Et peut-on dire que, *dans ce sens*, il admet deux créations?

Oui, peut-être, en une certaine mesure. Pseudo-Salomon, on le verra bientôt, croit à la préexistence des âmes (VIII, 20). Dès lors, il est assez naturel de penser qu'il a cru à l'existence d'un monde intelligible. Peut-être aussi IX, 8, est-il une allusion aux idées platoniciennes : « Tu m'as dit de bâtir un temple sur ta sainte montagne et un autel dans la ville où tu demeures, en imitation du Saint-Tabernacle que tu

avais préparé d'avance dès le commencement (1). » Dans le chapitre XIII, verset 3, on rencontre cette expression : « le créateur de la beauté » (ὁ τοῦ κάλλους γενεσιάρχης), ce qui revient à dire que Dieu a créé la beauté, une idée (2). Enfin, on peut se demander, à propos de I, 14, si les γενέσεις τοῦ κόσμου ne seraient pas justement les deux créations en question, savoir : (ἡ γένεσις τοῦ κόσμου νοητοῦ καὶ ἡ γένεσις τοῦ κόσμου αἰσθητοῦ).

Avec un auteur aussi concis que Pseudo-Salomon, il est dangereux d'affirmer avec trop de certitude. Mais enfin il se pourrait que Pseudo-Salomon ait cru plus ou moins, comme Philon, à deux créations : celle du monde intelligible, création *ex nihilo*, et celle du monde sensible, simple transformation de la ὕλη. Mais la doctrine du monde intelligible est, dans tous les cas, très imparfaitement développée dans son esprit. C'est tout juste s'il y fait allusion. On sent que l'on a affaire à un penseur antérieur encore à l'époque où un Juif pourra reproduire presque textuellement le Timée.

4° τὸ δι' ὅ, le motif.

D'après Philon, le motif de la création a été la bonté de Dieu, ἡ ἀγαθότης. Il revient souvent sur cette idée très belle et très chrétienne que l'amour a été le motif de la création. Cette idée est aussi celle de Pseudo-

(1) ...μίμημα σκηνῆς ἁγίας ἣν προητοίμασας ἀπ' ἀρχῆς. Peut-être, cependant, Pseudo-Salomon s'est-il inspiré de Exode, XXV, 40, où il est question d'un modèle céleste que Jéhova fit voir à Moïse. Cf. ép. aux Hébr., VIII, 5; Act., VII, 44.

(2) Le αὐτῶν du vers. 5 doit se rapporter peut-être plutôt à μεγέθους καὶ καλλονῆς qu'à κτισμάτων. Ce serait là, alors, une nouvelle allusion à la théorie du monde intelligible.

Salomon qui ne l'exprime pas en passant, et, pour ainsi dire, dans le recoin obscur d'un membre de phrase, comme il l'a fait pour tant d'autres importantes idées, mais qui la formule avec toute la netteté et toute la clarté désirable : « Tu as pitié de tous parce que tu peux toutes choses, et tu ne tiens pas compte des fautes des hommes, pour leur laisser le temps de s'en repentir. Car tu aimes tout ce qui est, et tu ne hais rien de ce que tu as créé, car tu n'aurais rien formé si tu l'avais haï. Et comment quelque chose aurait-il subsisté, si tu ne l'avais pas voulu? Comment aurait pu se conserver ce que toi tu n'aurais pas appelé à l'existence? Tu épargnes tout, parce que tout est à toi, ô maître, ami de la vie; et ton esprit impérissable est dans tout (XI, 24-XII, 1). »

Il est, dès lors, tout naturel de voir la σοφία qui est l'intermédiaire entre Dieu et le monde, l'organe par lequel Dieu crée, appelée, dans VII, 26, l'image de la bonté de Dieu (εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ) (1).

Notons, en terminant ces remarques sur la théorie de la création dans la Sapience, que, dans le chapitre XI de notre livre, comme dans le reste de l'ouvrage, la toute-puissance de Dieu est, avec sa bonté, l'attribut divin que Pseudo-Salomon met le plus en saillie. Ces deux perfections divines sont, après la Sagesse et ses synonymes bien entendu, les perfections que l'auteur de la Sapience admire le plus et place au premier rang.

(1) Dans XII, 22, l'auteur parle encore de la bonté de Dieu (τὴν σὴν ἀγαθότητα).

Ici encore, Philon pourrait reconnaître une doctrine qui lui est chère et qu'il a exprimée en plusieurs passages. Il désigne, par exemple, la puissance et la bonté comme les deux puissances supérieures et premières (1).

Concluons que l'auteur de la Sapience présente, sur la question de la création, la plupart des idées principales que développera plus tard Philon. Une fois de plus, saluons en Pseudo-Salomon un véritable précurseur du philosophe judéo-alexandrin.

VI

Quelles sont les idées anthropologiques de l'auteur de la Sapience ?

On a prétendu découvrir dans son ouvrage la doctrine de la trichotomie, c'est-à-dire la doctrine suivant laquelle l'être humain est divisé en trois parties. On s'est trompé. Ce qui le prouve, entre autres considérations, c'est qu'en appliquant rigoureusement la méthode par laquelle on a cru arriver au chiffre 3, on parvient au chiffre 5 et peut-être au chiffre 6. Il faut reconnaître dans l'homme : 1° le corps (σῶμα) ; 2° la tente terrestre (γεῶδες σκῆνος, IX, 15) (2) ; 3° l'âme (ψυχή) ; 4° le νοῦς

(1) Δύο τὰς ἀνωτάτω εἶναι καὶ πρώτας δυνάμεις, ἀγαθότητα καὶ ἐξουσίαν.

(2) Il ne faudrait pas croire que γεῶδες σκῆνος désigne la terre, le monde sensible. Ces mots désignent le corps. Je crois que tous les exégètes sont de cet avis. Et cette manière de voir paraît imposée par toutes les analogies de l'Ancien Testament hébreu, des Septante, du Nouveau Testament, de l'hellénisme classique (philosophes et autres écrivains). Cf. les divers commentaires.

(IX, 15) ; 5° l'esprit (πνεῦμα, XV, 11) ; 6° peut-être la conscience (συνείδησις, XVII, 10).

Pseudo-Salomon ne paraît distinguer dans l'être humain que deux parties : l'âme et le corps. D'après lui, l'âme est antérieure au corps. C'est ce qui est enseigné dans les versets 19 à 20 du chapitre VIII.

L'auteur commence par employer le langage de tout le monde : Au moment de ma naissance, observe-t-il, mon corps et mon âme étaient également bons, et il se propose d'ajouter ce qu'il dit au chapitre IX, verset 6 : « Lors même que quelque mortel serait parfait, si la Sagesse qui vient de toi lui fait défaut, il ne vaut rien. » Soudain, il s'aperçoit qu'il s'est laissé entraîner à employer une façon de s'exprimer courante, sans doute, mais incorrecte. De même qu'un savant qui se serait oublié au point de prononcer ces mots : le soleil tourne autour de la terre, se reprendrait aussitôt pour remplacer cette affirmation erronée par la vérité scientifique, Pseudo-Salomon se reprend pour formuler sa croyance en la préexistence des âmes : « Ou plutôt, étant bon, je vins dans un corps exempt de souillure (1). »

(1) On voit à quoi s'applique, en réalité, l'épithète εὐφυής : elle se rapporte à l'enfant moins l'âme, dans le vers. 19, puisqu'il y est dit que le παῖς εὐφυής a obtenu une âme. C'est donc au *corps* de l'enfant que se rapporte cet adjectif. Il fait le pendant de l'épithète ἀμίαντον qui se lit, au vers. 20, appliquée au corps. — On remarquera que, dans le vers. 19, c'est le *corps* qui est le siège de la personnalité, le corps qui dit *moi :* παῖς ἤμην εὐφυής, « et j'ai obtenu une âme. » Dans le vers. 20, au contraire, c'est l'âme qui est le sujet, le siège de la personnalité, qui dit moi : « Etant bon, moi (moi, âme), je suis venu dans un corps... » Le renversement antithétique des termes est frappant (A l'imparfait ἤμην

L'idée de la préexistence des âmes était étrangère à la pensée purement hébraïque : c'est à l'influence de Platon et de Pythagore que Pseudo-Salomon la doit (1).

correspond le participe *imparfait* ὤν, et, à l'aoriste ἔλαχον, correspond l'aoriste ἦλθον).

(1) Gfrörer prétend trouver dans XV, 11, une objection contre l'opinion qui attribue la doctrine de la préexistence des âmes à Pseudo-Salomon. Il assure que cette pensée : « Dieu a insufflé l'âme à l'homme » est en contradiction avec la théorie de la préexistence des âmes. Ne serait-on pas fondé à répondre qu'il fallait bien que Pseudo-Salomon, pourtant, se représentât l'union de l'âme et du corps comme opérée par Dieu, et que les métaphores dont il se sert ne sont pas définitivement probantes contre la préexistence des âmes? — Il y aurait encore moyen de s'en tirer à peu près comme Drummond s'en tire pour Philon, en admettant que Pseudo-Salomon a tour à tour professé deux doctrines : la doctrine de la préexistence, d'une part, et l'idée juive ordinaire, d'autre part, sans se préoccuper de les concilier : « Quand nous descendons, » dit Drummond (*op. cit.*, II, p. 277), « au monde des hommes et des femmes réels, nous trouvons une obscurité considérable dans la manière de voir de Philon, par suite de la présence de deux types de pensée qu'il n'harmonise pas. Nous avons vu qu'il accepte la doctrine platonicienne de la préexistence de l'âme ; mais quand il parle de la création de l'homme et de la communication à l'homme de l'Esprit divin, cette doctrine disparaît totalement et Philon suit la déclaration scripturaire que Dieu a soufflé dans l'homme un souffle de vie. A-t-il cherché à concilier ces vues dans son propre esprit ? ou bien son adoption de la théorie platonicienne n'a-t-elle été qu'une phase transitoire de ses conceptions si étrangement mêlées? Il faut laisser la question indécise. Si Philon a supposé que l'esprit concret et individuel était descendu du chœur des âmes aériennes dans le corps, il ne fait aucun usage de cette supposition, mais procède comme si chaque homme commençait son histoire mentale avec sa naissance. » — Ce que l'on pourrait dire, dans le cas de la Sapience, peut-être, c'est que XV, 11, reproduit la première partie du passage VIII, 19-20 : παῖς δὲ ἤμην εὐφυής, ψυχῆς τε ἔλαχον ἀγαθῆς. Dans ce verset VIII, 19, et dans XV, 11, le ἐγώ et le αὐτός sont constitués par le *corps*. L'âme est, à proprement parler, un accident du corps plutôt que le principe de la personnalité, et cette dernière réside dans l'organisme. Mais tandis que dans VIII, 20, Pseudo-Salomon se reprend (μᾶλλον δέ) pour affirmer que le vrai moi c'est l'âme, laquelle est ensuite revêtue

Josèphe, il est vrai, assure, dans sa *Guerre juive*, que les Pharisiens estimaient que les âmes des hommes bons passaient dans d'autres corps et que les Esséniens s'imaginaient que les âmes préexistantes étaient attirées dans les corps par une impulsion naturelle, une sorte d'attrait. La doctrine de la préexistence des âmes se rencontre aussi dans le Talmud et dans la Cabbale. Mais il est probable que si cette doctrine se trouve ainsi dans la Cabbale, dans le Talmud, chez les Pharisiens, les Esséniens, elle y provient d'une influence étrangère. Ce n'est pas là une doctrine qui soit ni explicitement ni implicitement enseignée dans la Bible. Le développement des germes de l'Ancien Testament ne devait nullement y conduire par sa propre logique interne : il fallait une influence extérieure. On a bien prétendu constater des traces de cette doctrine de la préexistence des âmes dans certains passages de la Bible (Deut., XXIX, 14, 15 ; Job, XXXVIII, 19-21), mais ces traces n'existent que dans la traduction alexandrine de ces passages. Historiquement, il est certain que les premiers écrits juifs où l'on trouve cette doctrine, sont des ouvrages d'auteurs influencés par la philosophie grecque.

En s'exprimant comme il le fait aux versets 19-20

d'un corps, dans XV, 11, il exprime l'opinion de VIII, 19, l'opinion que le corps constitue la personnalité, sans songer à la rectifier. Cet oubli, qui témoigne d'une rigueur insuffisante dans la pensée et dans le style, ne démontre pas qu'il ait nié la préexistence des âmes. Il l'a trop bien affirmée dans VIII, 20, pour que nous puissions hésiter à lui attribuer cette manière de voir.

du chapitre VIII, notre auteur semble, au premier abord, reconnaître implicitement qu'il peut y avoir des âmes non bonnes qui entrent dans des corps non exempts de souillure. Mais enfin, il nie le péché originel. Et au fait, en y réfléchissant, est-il bien sûr qu'il n'enseigne pas la *bonté originelle* de tout homme? Est-il certain que pour lui il puisse y avoir, au moment de la naissance, des âmes méchantes et des corps souillés? En effet, il a longuement insisté, dans les premiers versets du chapitre VII, sur ce que Salomon ne se distinguait en rien, au point de vue de sa naissance, des autres hommes. Salomon est pareil à tous (ἴσος ἅπασιν, VII, 1). Qu'est-ce à dire, sinon que si Salomon, au moment de sa naissance, est une âme bonne unie à un corps pur, il en est de même pour tous les hommes?

Certains auteurs ont prétendu que, dans la pensée de Pseudo-Salomon, le corps était le siège et la source du mal, et, pour confirmer cette opinion, ils ont avancé que la Sapience prêche l'ascétisme, recommande le célibat.

C'est particulièrement dans III, 13-14, qu'on a voulu voir la glorification du célibat, mais bien à tort. La pensée de Pseudo-Salomon est la suivante : le sort des impies, même s'ils ont une nombreuse postérité, est inférieur au sort des gens pieux, même s'ils n'ont pas d'enfants. Les gens pieux qui n'ont pas d'enfants possèdent d'abord les espérances de vie bienheureuse après la mort, d'immortalité, que ne possèdent pas les impies. Et en outre, ils recevront un lot de bonheur supérieur à celui qu'ils auraient reçu s'ils avaient eu des en-

fants (1). La stérilité n'est donc nullement envisagée par Pseudo-Salomon comme un mérite qui fait que l'on obtient de plus belles récompenses, elle est considérée comme un malheur pour lequel on reçoit des compensations.

Pour arriver à établir l'ascétisme de l'auteur de la Sapience, il faudrait traduire στεῖρα par « jeune fille qui ne se marie pas, » ce qui est lexicologiquement impossible. Il est certain que στεῖρα désigne une « femme mariée, mais sans enfants. » Ce ne serait donc pas, dans tous les cas, la glorification du célibat, mais celle de la stérilité que nous trouverions dans notre auteur. Mais, pour cela, il faudrait pouvoir affirmer qu'il a déclaré bienheureuse la στεῖρα de ce seul chef qu'elle était στεῖρα, et que, pour lui, l'εὐνοῦχος, en soi, en tant qu'εὐνοῦχος, est par là même bienheureux. Or, il faut faire attention à la forme de la phrase. Il n'y a que la στεῖρα ἀμίαντος qui soit bienheureuse; on peut être στεῖρα et n'être pas ἀμίαντος. Heureuse la stérile, quoiqu'elle soit stérile, *si* toutefois elle est pure : tel est le sens. Et de même pour l'εὐνοῦχος : heureux est-il, *s*'il ne commet pas de faute.

Il n'y a donc pas d'ascétisme dans l'enseignement moral de la Sapience.

Pour ce qui est de la conception du corps source et siège du mal, elle est très certainement absente de deux textes où on a cru la trouver, elle est-même contredite par eux :

(1) Car le comparatif θυμηρέστερος ne doit pas être traduit : un lot plus agréable que toute autre chose, ce qui ne présente pas beaucoup de sens, mais un lot d'autant plus agréable qu'ils auront été plus éprouvés pendant la vie.

Dans I, 4, en vertu du parallélisme, si l'on affirme que le corps est toujours, par nature, « asservi au péché, » il faudra affirmer également que l'âme est toujours, par nature, « artificieuse, fourbe » (κακότεχνος). Et il faudra soutenir que, par conséquent, la sagesse ne peut jamais habiter dans un corps, quel qu'il soit, ni entrer dans une âme quelle qu'elle soit, c'est-à-dire alors qu'aucun homme ne serait en communication avec la Sagesse, ne la posséderait, ce qui est contraire à la pensée explicite de Pseudo-Salomon qui dit : « la Sagesse est trouvée par ceux qui la cherchent » (VI, 13). De ce verset I, 4, il résulte, au contraire, que le corps n'est pas le péché, ni la source du péché, puisqu'il est parlé de corps « assujetti au péché. » Le péché est distinct du corps, — de même que la malice est distincte de l'âme, n'est pas nécessairement comprise dans son essence. Et de plus le corps n'est pas nécessairement assujetti au péché. En effet, la Sagesse, est-il dit, n'habite pas dans un corps assujetti au péché. Or, il y a des hommes, par conséquent des corps dans lesquels elle habite. Donc il y a des corps qui ne sont pas assujettis au péché. Et il va de soi que si le corps était le siège et la source du péché, il ne pourrait pas se faire qu'il y eût un seul corps indépendant du péché, étranger au péché.

Il est assez plaisant que certains exégètes aient invoqué VIII, 20, à l'appui de leur idée que Pseudo-Salomon voyait dans le corps la cause et le principe du péché : ce verset dit justement le contraire et avec toute la précision désirable. « Σῶμα ἀμίαντον, » dit Grimm,

« est un corps qui n'est pas souillé par la puissance des sens, ou du moins (*oder doch*) un corps dans lequel l'impulsion sensuelle n'est pas assez forte pour pouvoir empêcher l'effort de l'esprit vers la sagesse et la vertu. L'auteur voit donc (*sonach*) dans le corps, comme faisant partie de la matière, la source du mal, quoique son opinion sur ce sujet ne se présente pas aussi bien développée que dans Philon. » Quoi qu'on fasse et quoi qu'on dise, on ne transformera pourtant pas σῶμα ἀμίαντον en σῶμα μεμιαμμένον. On parle parfois de tours de force exégétiques. N'en est-ce pas un de trop première force que celui qu'exécute, ici, Grimm, au moyen de son insidieux *oder doch* et de son étrange *sonach?* Ἀμίαντος signifie : exempt de souillure, pur. N'est-ce pas vraiment se moquer du monde que de s'appuyer sur un texte qui proclame la pureté du corps pour affirmer son impureté ?

Un seul passage de la Sapience paraît favoriser l'opinion que contredisent si nettement les versets I, 4 et VIII, 20 : c'est la péricope IX, 13-17, déjà citée à propos de la notion de Dieu. Il semble bien, en effet, que les parallèles hébraïques ou chrétiens sont impuissants à expliquer ces versets. — En se fondant sur I, 4 et VIII, 20, où est repoussée la notion du corps, source du mal, on pourrait essayer d'interpréter ce passage par l'hypothèse d'une influence du stoïcisme ou d'Héraclite sur la façon dont l'auteur de la Sapience se représente l'âme humaine et la Sagesse (1). Supposons que, à l'instar de

(1) Cf. ce qui a été dit sur la notion de la Sagesse, p. 247-255.

ces philosophes, il ait conçu les âmes comme des portions séparées de la Sagesse et temporairement placées dans des corps. Ces parties isolées de la Sagesse ne peuvent se nourrir, se développer qu'en communiquant sans cesse avec la Sagesse universelle d'où elles sont émanées. Il est nécessaire que Dieu donne la Sagesse, dira l'auteur juif, colorant de son monothéisme la doctrine stoïcienne. L'âme humaine, portion séparée de la Sagesse, est appesantie, emprisonnée par le corps périssable, temporaire (φθαρτόν) qui la sépare de la Sagesse elle-même (1).

Toutefois l'on doit, sans doute, avec Menzel, reconnaître que Pfleiderer a eu raison d'insister sur le rapprochement de IX, 15 et d'un passage de Platon (2). La ressemblance est si frappante, que, comme le fait observer Pfleiderer, il n'y a guère moyen de ne pas reconnaître une filiation directe, un emprunt immédiat de Pseudo-Salomon à Platon. C'est donc dans un sens platonicien que doit probablement être interprété le passage, quoique, à vrai dire, Pseudo-Salomon, fort teinté de stoïcisme, eût pu emprunter certains termes à Platon et les comprendre à la stoïcienne.

Sans doute, pour atténuer la contradiction entre IX, 13-17 et I, 4; VIII, 20; pour la réduire aux proportions

(1) Les mots ψυχή et νοῦς se rapporteront alors à peu près autant à la σοφία qu'à l'âme humaine, puisque cette ψυχή, ce νοῦς, désignent un fragment, une émanation de la sagesse universelle.

(2) Ἐμβριθὲς δέ γε τοῦτο τὸ σῶμα οἴεσθαι χρὴ εἶναι καὶ βαρὺ καὶ γεῶδες καὶ ὁρατόν · ὃ δὴ καὶ ἔχουσα ἡ τοιαύτη ψυχὴ βαρύνεται (Phaedo, XXX, p. 81 C). — Cf. Pfleiderer, *op. cit.*, p. 295-296.

de la contradiction qui existe jusque dans l'interprétation stoïcienne indiquée ci-dessus, on peut souscrire à l'observation de Drummond, que le corps n'est pas représenté comme la source active du péché, mais seulement comme un frein passif qui fait obstacle aux aspirations plus hautes. Le corps nous entrave, mais il n'est pas encore l'ennemi farouche qui complote contre l'esprit ; il ne combat pas dans les membres, tandis que l'homme intérieur et réel prend plaisir à la loi de Dieu.

Mais enfin, la tendance à déprécier le corps se fait déjà voir, quoiqu'elle ne soit encore qu'à ses débuts, et si peu développée qu'elle n'a pas réussi à ébranler dans l'esprit de l'auteur la notion du corps comme moralement neutre en soi, susceptible, comme l'âme, d'être ou de devenir bon ou mauvais. Philon ne fait que poindre ; il commence pourtant à poindre.

Il faut remarquer que tout le contexte insiste sur la connaissance (1). Le corps est un obstacle à la science, à la pensée, à l'intelligence. C'est une limite pour la raison et un poids qui l'empêche de s'élever. Et il faut rapprocher de ce chapitre IX le verset 3 du chapitre XV : « Avoir connaissance de toi, c'est la parfaite justice ; reconnaître ta puissance, c'est la source de l'immortalité (2). » M. Reuss déclare que le point de vue de l'auteur, dans ce passage, est purement rationnel, et Grimm qualifie l'idée exprimée par l'auteur de « défectueuse

(1) Γνώσεται, ἐνθυμηθήσεται, λογισμοί, ἐπίνοιαι, εἰκάζομεν, εὑρίσκομεν, ἐξιχνίασεν, ἔγνω, ἐδιδάχθησαν.

(2) Τὸ γὰρ ἐπίστασθαί σε ὁλόκληρος δικαιοσύνη, καὶ εἰδέναι τὸ κράτος σου ῥίζα ἀθανασίας.

et plate. » Mais cette idée intellectualiste, très familière à Pseudo-Salomon, quel que soit le jugement porté sur elle, est une idée platonicienne. D'un côté, c'est la connaissance qui constitue la justice parfaite (1), et, par suite, tout ce qui diminue ou empêche la connaissance est injustice, mal ; d'un autre côté, le corps est un grand obstacle à la réflexion et un grand embarras pour la pensée qu'il alourdit. La conséquence sera facile à tirer pour les successeurs de Pseudo-Salomon : le corps est donc un mal, la source même et la cause du mal.

VII

Le mal doit être puni, et la vertu récompensée.

Quelles sont les idées de Pseudo-Solomon sur la rétribution ?

Il y a, d'après lui, rétribution sur cette terre, déjà, et rétribution ensuite, définitive, au delà de la tombe.

Deux principes fondamentaux règlent et inspirent la rétribution terrestre :

1. Le premier principe est formulé nettement dans le verset XI, 17 : « Chacun est puni par où il a péché » (δι' ὧν τις ἁμαρτάνει, διὰ τούτων κολάζεται). Et ce principe, entendu du moins et appliqué de cette façon, ne manque pas d'une certaine originalité. Il paraît être propre à Pseudo-Salomon. Sans doute, avant lui, la loi du talion avait eu l'occasion d'être proclamée en Israël ; mais, outre que la loi de Pseudo-Salomon n'est pas tout à fait

(1) Ὁλόκληρος. — Cf. XV, 2 : οὐχ ἁμαρτήσομεθα δὲ, εἰδότες ὅτι σοὶ λελογίσμεθα.

la loi du talion, cette dernière n'avait pas été érigée en loi de la rétribution divine, en véritable clef des dispensations divines. Sans doute encore, avant l'auteur de la Sapience, on avait bien affirmé chez les Juifs, au sujet de la rétribution divine, que chaque souffrance forme un équivalent parfaitement correspondant à la transgression passée. Mais, excepté dans le cas du talion, on ne l'avait affirmé que *quantitativement*. C'est *qualitativement* aussi que Pseudo-Salomon l'entend. Il s'évertue à montrer que l'espèce de souffrance infligée correspond exactement, dans chaque cas, à la nature particulière du péché commis. Ainsi, les Egyptiens vénèrent les animaux : c'est pour cela qu'ils sont punis, dans les plaies d'Egypte, par des animaux. Bien plus, ils ne sont pas châtiés par des animaux en général, mais précisément par les animaux spéciaux que les Egyptiens adoraient (cf. XVI, 1 : διὰ τοῦτο δι' ὁμοίων ἐκολάσθησαν ἀξίως). Les Egyptiens voulaient opprimer le peuple saint : ils ont été enchaînés eux-mêmes par l'obscurité (XVII, 2 et s.). Les Egyptiens avaient commis une faute... aquatique, si je puis ainsi dire, en jetant dans le Nil les enfants mâles des Juifs : les Egyptiens ont été punis aquatiquement, d'abord par la soif; leur eau est devenue imbuvable (XI, 9) et, de plus, comme ils avaient tué les enfants par l'eau, ils furent châtiés par une eau sanglante (XI, 7-8).

2. A côté de ce principe général, dont les chapitres XI-XIX contiennent d'abondantes applications, il y a un autre principe que l'auteur de la Sapience formule dans XI, 5 et 14. D'après Pseudo-Salomon, il existe un

lien de cause à effet entre le mal des Egyptiens et le bien des Israélites, entre les châtiments qui atteignent les Egyptiens et les bienfaits dont Dieu comble les Israélites. Tandis que les Egyptiens souffrent de la soif, les Israélites sont miraculeusement désaltérés. Et pourquoi est-ce que les Israélites sont miraculeusement désaltérés? *Parce que* les Egyptiens souffrent de la soif (v. 14).

Ces deux principes sont comme les deux chevilles ouvrières des derniers chapitres de la Sapience. Leur application engendre naturellement des contrastes qui ne sont pas pour déplaire à l'auteur; et ces contrastes s'enchevêtrent souvent les uns dans les autres, l'auteur indiquant à la fois le rapport entre la faute et sa punition, et le rapport entre la punition des uns et la bénédiction des autres. Le même événement, suscité par Dieu, bénit les Israélites en même temps qu'il punit les païens, et qu'il punit ces derniers précisément par où ils ont péché.

A vrai dire, notre auteur se borne à affirmer cette corrélation entre les châtiments des Egyptiens et les bénédictions des Israélites sans entreprendre de la démontrer ni de l'expliquer, de sorte que l'on se demande comment il entendait la chose.

S'il avait réellement subi l'influence d'Héraclite autant que Pfleiderer le croit, on pourrait comprendre que cette influence, jointe à ce qu'il pensait d'ailleurs sur la rétribution, eût pu produire ce côté spécial de sa théorie. En effet, s'il admettait, comme Héraclite, que tout a lieu dans le monde avec ordre et

mesure (et cela il l'énonce expressément dans XI, 21), s'il pensait que l'harmonie du monde est produite par un double mouvement de haut en bas et de bas en haut (Pfleiderer croit, à tort probablement, pouvoir l'inférer de la locution πάλιν ἄνωθεν dans XIX, 6), il était tout naturel qu'il acceptât aussi la théorie d'Héraclite d'après laquelle, à chaque mouvement dans une direction, correspond un mouvement dans l'autre direction, ce qui maintient l'équilibre et l'harmonie. Eh bien! cela posé, voici deux peuples : les Israélites et les Egyptiens. Il y a un lien établi entre eux : c'est l'oppression que les Israélites ont soufferte de la part des Egyptiens, ce sont les maux que les Egyptiens ont infligés aux Israélites. Dieu intervient : il punit les Egyptiens. Ces punitions constituent un mouvement dans une certaine direction. Pour que l'équilibre du monde soit conservé, il faut qu'un mouvement se produise en sens inverse, qui, dès lors, ne peut amener que des bénédictions et ne peut atteindre que les Israélites. Supposons que les Israélites soient sur le plateau d'une balance (1) et les Egyptiens sur l'autre plateau, et supposons que s'abaisser, ce soit s'enfoncer dans le malheur, et que s'élever, ce soit au contraire grandir en félicité, il est clair que plus le plateau des Egyptiens baissera, plus le plateau des Israélites montera. Le plus petit poids ajouté dans le plateau des Egyptiens le fera baisser encore plus, tandis que précisément par là il élèvera davantage les Israélites. Il est donc rigoureusement exact de dire que ce

(1) Cf. les expressions σταθμῷ (XI, 21), ῥοπή, πλαστίγγων (XI, 23).

sont les châtiments mêmes des Egyptiens qui causent les bienfaits et la félicité des Israélites.

De même, pour expliquer d'une façon héraclitéenne l'autre principe de la rétribution, on pourrait considérer le péché comme un mouvement dans une certaine direction. Pour que l'harmonie subsiste, ce mouvement doit aussitôt être compensé par un autre mouvement de même intensité, sur la même ligne et le même point, dans la direction inverse : c'est le châtiment. De là la correspondance entre le châtiment et le péché.

Et, enfin, pour concilier entre elles les deux explications héraclitéennes, on pourrait faire observer que si le même événement bénit les Israélites en même temps qu'il punit les païens, et les punit précisément par où ils ont péché, c'est parce que le même procédé des païens est à la fois mal, péché, et souffrance infligée aux Israélites. Les païens commettent un acte qui est tout ensemble un péché contre Dieu et un dommage envers les Hébreux. Dieu les punit par un châtiment qui, d'une part, correspond exactement au péché, et, d'autre part, amène, constitue une bénédiction pour les Israélites. Au mouvement initial correspond donc toujours un mouvement semblable, mais inverse.

Quoi qu'il en soit de ces conjectures, l'auteur de la Sapience ne se borne pas à parler de rétribution terrestre. Sa vue s'étend au delà de cette vie; et si, dans les derniers chapitres de son œuvre, il s'attache à peu près exclusivement aux dispensations terrestres d'ici-bas (sauf deux ou trois allusions au jugement d'outre-

tombe), dans les cinq premiers chapitres, au contraire, il trace un tableau du plan général de Dieu dans la création, de l'opposition des bons et des mauvais, des événements par lesquels la destinée de l'humanité sur la terre sera clôturée, et enfin du jugement dernier et du sort définitif des mauvais et des bons.

Résumons tout d'abord cette description pour ajouter ensuite quelques détails complémentaires et préciser quelques traits.

Dieu a créé le monde et l'homme. La mort n'entrait pas dans les plans du créateur. Le monde et l'homme, tout a été créé pour l'immortalité. Mais le diable, prince de la mort, qui est la mort elle-même, a été jaloux de ce monde et de cette humanité situés hors de son atteinte et de sa juridiction. Il s'est créé des alliances dans la place. Plusieurs, parmi les hommes, ont fait alliance avec lui, et c'est ainsi que la mort est entrée dans le monde. Cette mort semble devoir être pour les hommes alliés du diable une mort complète, mort du corps et anéantissement de l'âme. Les impies se flattent qu'il en est de même pour les justes, en quoi ils ont en partie raison, en partie tort. Les justes meurent bien de mort physique (1), mais Dieu, comme récompense de leur vertu, leur accorde l'immortalité de l'âme. C'est ce que les impies verront, à leur grand étonnement, au

(1) Il semble qu'en attendant le jugement dernier, les âmes des justes soient recueillies auprès de Dieu. Quant aux méchants, Pseudo-Salomon ne dit guère ce qu'il deviennent dans l'intervalle qui sépare leur mort physique de leur condamnation définitive. Peut-être sont-ils emprisonnés dans cet Hadès dont il est parlé dans XVII, 13.

jugement dernier. Pour le moment, ne s'en doutant pas, ils persécutent le juste et le mettent à mort. Mais le juste ne se trouble pas, sachant qu'il n'est pas abandonné de Dieu et qu'une glorieuse rémunération l'attend. Les impies se moquent de lui, mais Dieu se moquera d'eux !

L'auteur paraît avoir une vue pessimiste du développement futur de l'humanité sur la terre. Il semble croire que les injustes mettront à mort tous les justes, de sorte qu'il n'y aura plus sur la terre que des impies. Ce résultat provoquera le jugement dernier. Dieu commencera par anéantir physiquement les impies encore vivant sur la terre. A cet effet, il se revêtira de toutes ses armes, et la création elle-même, le monde physique, combattra avec lui dans cette lutte où les impies seront dans l'impuissance de songer seulement à résister. Pseudo-Salomon, qui a parlé du diable à propos de l'entrée de la mort dans le monde, n'en souffle plus mot. Aussi ne sait-on pas si, dans sa pensée, le diable devait prêter secours à ses alliés, les impies et combattre contre Dieu. On ignore également le sort final du diable : est-il ou non anéanti comme les impies? Les impies, eux, sont donc mis à mort corporellement et, par suite, la terre entière est déserte. Après cela, vient le jugement dernier, où les âmes des injustes se trouvent en présence des âmes des justes. Les injustes sont tout troublés et étonnés de l'assurance du juste et de son salut ; ils n'ont aucune trace de vertu à montrer. Ils sont condamnés, anéantis, et parmi les morts à jamais. Les justes, eux, vivent éternellement; ils sont auprès de Dieu, parmi

ses saints et ses anges, et jouissent de sa communion.

L'auteur parle, dans ces chapitres, sur un ton prophétique. Ce ton prophétique est-il tout à fait naturel et spontané chez lui? C'est ce qu'il serait difficile d'affirmer. On ne voudrait pas lui faire tort. On a tout de même de la peine à ne pas croire qu'il y a un peu d'imitation dans son cas, et qu'il s'est plu à reproduire et à exagérer les allures parfois désordonnées des anciens prophètes. Il a exagéré, justement peut-être parce qu'il n'éprouvait pas lui-même l'inspiration qui animait ses modèles. Il a abusé du désordre, du va et vient pour faire croire à son inspiration — en quoi il n'a pas fort bien réussi, puisque nous en doutons.

Il semble qu'il y a dans ces chapitres une part de la prophétie qui est *conditionnelle*, comme les prophéties de l'Ancien Testament le sont la plupart du temps. On dirait que dans la fin du chapitre V, nous rencontrons une de ces prophéties faites pour qu'elles ne se réalisent pas, mais qui doivent, naturellement, se réaliser dans certaines conditions. L'auteur représente Dieu s'armant de ses différentes armes, et appelant le monde physique, mer, fleuves, etc., à son aide pour exterminer les impies et rendre la terre vide et déserte. Cette fin tragique de l'existence de l'humanité n'est pourtant pas, dans la pensée de l'auteur, nécessaire, inévitable ; et ce qui le prouve, ce sont les exhortations du chapitre VI : « Ecoutez, ô rois! et soyez avertis!... C'est à vous, princes, que s'adressent mes paroles, pour que vous appreniez la sagesse et que vous ne bronchiez pas. Ceux qui se seront laissé instruire obtiendront un arrêt favo-

rable. Vous qui gouvernez les peuples, si vous tenez à vos trônes et à vos sceptres, honorez la Sagesse, afin de régner à jamais » (v. 1, 10, 11, 23). Ces derniers mots font allusion, naturellement, à la vie future. Mais l'ensemble de ces exhortations paraît bien montrer que, pour notre auteur, les cataclysmes physiques qu'il a annoncés n'avaient rien de fatal, de certain, d'inévitable (1). Ce qui arrivera sûrement, dans tous les cas, c'est le jugement et c'est la récompense des bons avec la punition des méchants. Aussi Pseudo-Salomon exhorte-t-il ses lecteurs à rechercher la Sagesse et à la prendre pour règle de leur vie.

Revenons maintenant sur cette description pour en préciser quelques traits.

Qui sont les impies que Pseudo-Salomon avait en vue? La partie historique du livre (X-XIX), qu'on ne peut trop rapprocher des cinq premiers chapitres, car elle jette sur eux beaucoup de lumière, nous l'apprend :

Les impies, c'est d'abord le meurtrier Caïn, puis ce sont les oppresseurs du peuple de Dieu, les adorateurs des bêtes, des reptiles, les polythéistes, les adorateurs d'images, les anciens habitants de la terre sainte qui ont pratiqué des sorcelleries détestables et des rites impies, qui ont immolé sans pitié leurs enfants, peut-être les philosophes grecs, savoir : Héraclite, les Stoïciens,

(1) Semblablement, la fin du chapitre VI paraît reconnaître la possibilité du salut du monde (σωτηρία κόσμου) grâce à la conversion des rois païens au judaïsme, grâce à leur soumission à la σοφία.

Anaxagore, Thalès, Pythagore (1), et enfin les sectateurs des mystères (2).

(1) Probablement, en effet, on doit admettre, avec Pfleiderer, que, dans XIII, 2, Pseudo-Salomon ne fait pas seulement allusion au polythéisme, mais bien aussi à certaines conceptions philosophiques grecques. Lorsqu'il parle du feu (πῦρ, v. 2), il fait peut-être allusion à Héraclite. Lorsqu'il parle à la fois du feu et de l'esprit (πῦρ ἢ πνεῦμα), il fait allusion aux stoïciens. Les mots ταχινὸν ἀέρα rappellent soit Héraclite et les stoïciens, soit Anaximène. Les mots βίαιον ὕδωρ se rapportent à Thalès. Le κύκλος ἄστρων a trait aux doctrines pythagoriciennes. Enfin les mots φωστῆρας οὐρανοῦ πρυτάνεις κόσμου θεοὺς ἐνόμισαν désignent Platon, Aristote, les stoïciens, philosophes conservateurs et patriotes, qui conservaient encore les formes de la mythologie des ancêtres en considérant les étoiles comme douées d'âmes et remplissant les fonctions de sous-dieux, d'administrateurs (πρυτάνεις) divins. — Il est certain que, dans le chapitre II, Pseudo-Salomon paraît bien avoir en vue des doctrines philosophiques. Voyez aussi ce que nous avons dit nous-même p. 225, n. 1. — Toutefois, étant donnée la place qu'occupe dans l'esprit de Pseudo-Salomon la préoccupation des mystères, je ne puis m'empêcher de me demander si, dans le vers. XIII, 2, Pseudo-Salomon ne fait pas allusion aux mystères plutôt qu'aux philosophies grecques, et s'il ne convient pas de rapprocher de ce vers. XIII, 2 le passage suivant de M. Maury (*Histoire des religions de la Grèce antique*, t. III, p. 314-315) : « Les écoles orphiques, en cherchant à systématiser le naturalisme théologique qui faisait le fond de la mythologie hellénique, mais s'y trouvait obscur et mal défini, apportaient en même temps à la théologie des mystères des interprétations simples et précises pour des symboles dont le sens commençait à s'oublier. Les orphiques ramenaient les dieux aux éléments d'où ils étaient nés, le feu, l'eau, l'air, le soleil, la lune, le jour, la nuit, les astres. Aussi disaient-ils que les agents physiques primitifs avaient enfanté les générations divines. Tous ces éléments cosmiques étant nés du principe créateur et éternel, les dieux se trouvaient dès lors réduits, en dernière analyse, à un seul dieu ou cause unique, le commencement, le milieu et la fin de tous les êtres. Ce dieu était conçu comme répandu dans tout l'univers ; c'était une divinité panthée qui se confondait avec l'âme du monde. Telle est la divinité que les orphiques assimilèrent au Dionysos des mystères, déjà identifié, par l'enchaînement des idées de production et de terre, de germination et de puissance chthonienne, à Hadès ou Pluton. »

(2) XIV, 15, 23. Cf. XII, 5, où il faut lire, sans doute, μύστας θειάσου ou

Pfleiderer a le grand mérite d'avoir mis en lumière le rôle important que joue dans la pensée de Pseudo-Salomon l'opposition aux *mystères*. Toutefois, il a eu le tort de compromettre cette idée féconde en la surchargeant d'hypothèses et de rapprochements inadmissibles et en prétendant voir dans cette opposition aux mystères, purement et simplement une opposition à Héraclite. Non, ce n'est pas d'Héraclite qu'il s'agit, pas plus que des mystères esséniens. Il s'agit des mystères païens, principalement des mystères grecs. Bien entendu, il ne faut pas aller jusqu'à affirmer que Pseudo-Salomon ait complètement connu et compris les mystères, ni que, dans sa description des impies, il ne veuille parler que des sectateurs des mystères. Il semble, au contraire, que notre auteur mêle ces diverses classes d'impies, passant sans transition de l'une à l'autre, envisageant l'impiété et la décrivant tantôt comme le fait d'une de ces catégories, tantôt comme le fait d'une autre.

Dans le début du chapitre I, il ne s'agit guère que de tous les impies en bloc (1). Mais, à partir du verset 12, on dirait que Pseudo-Salomon pense aux mystères. Le vrai Dieu, dit-il, n'a rien à démêler avec la mort, comme le croient à tort les sectateurs des mystères ; Dieu n'est pas Hadès. Dans leurs mystères, les Grecs

θιάσου. Le sens ordinaire de θίασος, c'est : « troupe de gens qui célèbrent la fête d'un dieu (surtout de Bacchus) par des danses, des chants et des festins. » Le mot μυστήρια se retrouve dans II, 22, dans VI, 24 (cf. VII, 13).

(1) On peut rapprocher le κακότεχνον ψυχήν de I, 4, du κακότεχνος ἐπίνοια de XV, 4, où je crois que Pfleiderer a tort de vouloir trouver une allusion *uniquement* aux philosophes grecs (ceux de XIII, 2, d'après lui). — Cf. I, 1, et XIV, 30 : κακῶς ἐφρόνησαν περὶ θεοῦ προσχόντες εἰδώλοις.

en étaient venus, en effet, à identifier le dieu de la mort (Hadès) et le dieu de la vie (Dionysos) (1).

Dans les versets 13 et suivants du chapitre I, la question de l'origine *historique* de la mort n'est peut-être donc pas encore directement posée. Le verset 16 décrit l'attitude et les actes des initiés aux mystères. Συνθήκην désigne l'initiation, ou l'union des païens avec leur divinité Hadès-Dionysos, telle qu'elle était opérée par la célébration des mystères.

Est-ce à dire que Pseudo-Salomon nie l'existence de Hadès ? Non, comme on le voit en rapprochant des derniers versets du chapitre I les versets qui, dans le chapitre II, suivent le discours des libres penseurs, — discours où l'on peut sans doute retrouver des échos de doctrines philosophiques grecques (2), mais où s'exprime peut-être plutôt le matérialisme pratique, l'épicuréisme sensuel qui paraissent résulter, pour notre auteur, de l'impiété sous toutes ses formes.

Pseudo-Salomon croit à l'existence de Hadès (3) ; il

(1) Héraclite n'a fait que formuler cette opinion quand il a dit : ὡυτὸς δὲ Ἀΐδης καὶ Διόνυσος.

(2) Ἀγερωχία (II, 9) fait peut-être allusion aux mystères.

(3) Ἀΐδης, chez les auteurs grecs, désigne Pluton, le dieu des enfers. De là, par extension, il a été employé pour désigner l'enfer, puis le tombeau, la mort. Mais le sens premier, c'est Pluton. Je ne dis pas qu'ailleurs Pseudo-Salomon n'ait pas employé ᾅδης dans le sens de mort ou d'enfer. Pareille chose est arrivée bien des fois aux auteurs grecs eux-mêmes : le même auteur grec a souvent employé le même mot ᾅδης pour désigner tantôt la mort, tantôt le dieu de la mort ou le dieu des morts, Pluton. Mais ici, dans le chapitre I, 14, je crois que Pseudo-Salomon pensait à Pluton. Voyez, en effet, d'abord le terme βασίλειον. Un βασίλειον réclame un βασιλεύς ; le génitif ᾅδου, qui suit βασίλειον, nomme et désigne ce βασιλεύς. Or ᾅδης personnifié, ce n'est pas θάνατος, la mort en

accepte l'identification de Hadès et de Dionysos ; il nie seulement que ce Dionysos soit le Dieu de la vie. Le Dieu de la vie, c'est le Dieu des Juifs, le vrai Dieu. Pseudo-Salomon établit donc un dualisme entre « Dieu, » dieu de la vie, et Hadès-Dionysos, dieu de la mort. Et il identifie Hadès-Dionysos, dieu de la mort, avec le diable (διάβολος) (1).

Quant au diable, on peut se demander si Pseudo-Salomon a vu ce diable personnel dans le serpent de la Genèse, ou si, considérant le péché d'Adam comme véniel et sans conséquence, il n'a pas plutôt vu, dans le diable, l'instigateur du meurtre commis par Caïn (2). Il

général, c'est Pluton. Le vers. 16, également, montre qu'il y a une personnification. Les αὐτόν et le ἐκείνου se rapportent à ᾅδου, dernier substantif masculin exprimé. C'est Pluton que les impies ont appelé des mains et de la bouche, c'est lui qu'ils ont estimé être leur ami, c'est avec lui qu'ils ont fait alliance, parce qu'ils sont dignes de faire partie de sa bande, d'entrer dans son royaume, de devenir ses sujets.

(1) Il est manifeste que les mots οἱ τῆς ἐκείνου μερίδος ὄντες sont parallèles aux mots ἄξιοί εἰσι τῆς ἐκείνου μερίδος εἶναι. Dans la première de ces expressions (vers. II, 25), le pronom ἐκείνου désigne le diable. Dans la seconde (I, 16), il désigne ᾅδης. Donc ᾅδης et le diable sont *unum et idem*. Remarquez aussi que les mots οὔτε ᾅδου βασίλειον ἐπὶ γῆς du chapitre I, 14 expliquent les mots φθόνῳ διαβόλου du chapitre II, 24. Le diable est roi; son royaume ne s'étend pas sur la terre. L'ambition de la plupart des rois a toujours été d'agrandir leur royaume. Ils ont toujours été *jaloux* des possessions de leurs voisins et les ont toujours convoitées. — Enfin, il n'est pas étonnant, si Dieu est le roi de la vie (δέσποτα φιλόψυχε, XI, 27), que le diable soit le roi de la mort.

(2) Il est à remarquer, en effet, que, d'après X. 1-2, le péché d'Adam a été sans importance grâce à l'intervention de la Sagesse. Le premier pécheur de marque et de portée que cite Pseudo-Salomon dans sa revue historique, c'est Caïn. Caïn, en tant que premier ἄδικος, en tant qu'ancêtre et symbole de tous ceux qui se sont éloignés de la Sagesse (ἀποστὰς ἀπ' αὐτῆς), est mis en antithèse avec le juste Adam. Et c'est assurément par Caïn que, en fait, la mort est entrée dans le monde (II, 24), puisque

pourrait, de la sorte, par l'allégorie, avoir vu soit dans le serpent, soit dans Caïn, le symbole du diable. Aussi bien, peut-être les deux interprétations sont-elles exactes toutes deux ; peut-être Pseudo-Salomon a-t-il eu les deux idées à la fois.

Aux mystères païens, Pseudo-Salomon oppose les mystères de Dieu (II, 22) et les mystères de la Sagesse (VI, 24).

Quels sont les mystères de Dieu? c'est la façon dont Dieu triomphe et triomphera du diable, c'est-à-dire de la mort, la façon dont il poursuivra le but de la création, qui est la vie. La mort est entrée dans le monde grâce au diable. Ceux qui sont du parti du diable font l'expérience de la mort. Mais ceux qui sont du parti de Dieu, reçoivent en partage cette immortalité bienheureuse que Dieu voulait donner à toutes ses créatures. Par suite de l'entrée de la mort dans le monde, l'immortalité est devenue la récompense de la sainteté, le prix des âmes irréprochables.

Quels sont les mystères de la Sagesse? Ces mystères que Salomon ignorait encore lorsqu'il recherchait la Sagesse, qu'il a appris depuis et qu'il a l'intention de révéler à

Abel, tué par Caïn, a été le premier homme qui soit mort. De plus, c'est à cause de Caïn qu'a eu lieu le déluge (X, 4) ; eh bien ! notre auteur pourrait avoir vu dans Caïn le type des oppresseurs du peuple de Dieu, qui, à son époque, se proposaient de mettre à mort les Israélites (II, 10-20), et dont les meurtres provoqueront un cataclysme analogue et supérieur au déluge (fin du ch. V). — Notons d'ailleurs, quant au sens philologique de διάβολος, que, d'après Hatch (*Essays in Biblical Greek*. Oxford, 1889, p. 46-47), « il semble manifeste que les Septante employaient διάβολος dans le sens général d'inimitié, hostilité (διάβολος = ἐχθρός), sans impliquer accusation d'aucune sorte, ni vraie ni fausse. »

ses lecteurs, c'est que la Sagesse renferme en soi toutes les merveilles énumérées à partir du verset VII, 17 et les communique à ses adhérents, c'est que la Sagesse procure, contient, produit tous les biens (πάντα τὰ ἀγαθὰ), et parmi tous ces biens se trouve l'immortalité (VI, 18-21 ; VIII, 17).

Il est assez difficile de fixer le sens de θάνατος dans la Sapience, et ce mot a été entendu de façons différentes par les exégètes. Voici l'explication que nous serions tenté d'admettre : Le but de Dieu, c'est la vie, la vie absolument, au sens ontologique. Le diable a fait entrer la mort dans le monde, c'est-à-dire l'anéantissement. Les impies qui sont les alliés et les sujets du diable, seront la proie de cet anéantissement : anéantissement de leur corps et de leur âme, de tout leur être. Quant aux justes, ils meurent, cela est incontestable, et les impies pensent dès lors que les justes aussi subiront le même anéantissement complet qui les engloutit, eux, les impies. Mais les impies se trompent. Ils ne comprennent pas les mystères de Dieu. Ils ne savent pas ou ils ne veulent pas croire que si le diable a réussi à étendre son empire de mort sur la terre, si grâce à la jalousie du diable et à l'impiété de certains hommes, la mort atteint tous les hommes, elle n'engloutit définitivement que les impies. Elle ne frappe les justes qu'en apparence ou en partie. Car la justice, en dépit du diable et des impies, reste immortelle. Si les justes meurent, c'est leur corps seulement qui meurt; leur âme ne meurt pas, bien que les insensés s'imaginent qu'elle meurt avec le corps; leur âme est entre

les mains de Dieu (chapitre III). Il résulte de là que le sort des impies, c'est probablement l'anéantissement, et non les peines éternelles. La récompense des justes, c'est l'immortalité. La mort, telle que le diable la donne, telle qu'il l'a fait entrer dans le monde et veut en faire part à tous, c'est la mort complète du corps et de l'âme. Cette mort est celle des impies. Mais les mystères de Dieu consistent en ce que, pour les justes, il a réduit cette mort à la mort corporelle seulement. Les justes obtiennent l'immortalité de leur âme, c'est-à-dire ce qu'il y a de plus important. Et par là le diable et les impies sont déjoués.

L'interprétation des chapitres III-V a jeté les exégètes dans de grands embarras :

Au chapitre III, il est manifeste que dans la première partie du verset 5, l'auteur parle de choses d'outre-tombe, qui n'arrivent qu'après la mort corporelle. Et il en est de même au verset 9. Dans les versets 7-8, au contraire, il semble, et plusieurs auteurs ont cru qu'il s'agissait d'une restauration politique et terrestre d'Israël. Les étincelles, par exemple, seraient l'image d'une victoire qui anéantit les adversaires. — Cela est assez étonnant.

La fin du chapitre IV, elle aussi, ne laisse pas que d'être un peu bizarre. Le verset 19 (1), décrit le jugement dernier et spécialement le châtiment des impies. Avec ce verset 19, le sort des impies paraît

(1) L'ordre des événements paraît un peu singulier dans le verset 19 lui-même. Les impies ont l'air complètement détruits, et puis on vient nous dire qu'ils sont dans la douleur!

fixé et décidé. Et l'impression du lecteur, lorsqu'il arrive à cet endroit, pourrait se traduire en ces termes : nous en avons fini avec les impies ! les voilà morts, enterrés, jugés et exterminés ! Mais au verset 20, nous retrouvons ces mêmes impies en aussi bon état que si rien de fâcheux ne leur était arrivé. Ils se relèvent, se secouent, et s'avancent aussi frais et aussi dispos que si aucun jugement ne les avait frappés. Et ils viennent pour assister à l'examen de leurs péchés, au jugement, tandis que non seulement le jugement, mais l'exécution du jugement paraissent déjà choses anciennes, tant et si bien que notre auteur a même dit : leur mémoire périra (IV, 19). Et puis voilà que ces impies qui ont été renversés, la tête la première, se tiennent tranquillement debout en face du juste. Ces impies qui avaient été rendus aphones (IV, 19), se mettent à parler (ἐροῦσιν, V, 3). Tout cela est extraordinaire.

Avec la fin du verset 17 du chapitre V (depuis ὅτι), nous tombons sur une péricope qui va jusqu'à la fin du chapitre V et qui présente une nouvelle difficulté analogue à celle qui existe déjà à la fin du chapitre précédent. La première partie du chapitre V, avec ce discours des impies qui reconnaissent et déplorent leurs erreurs, puis avec cette mention de l'immortalité et des récompenses finales des justes, nous transporte dans la vie future, au moment du jugement dernier, ou après ce jugement, dans l'éternité. Et voilà que brusquement dans les versets 17^{b}-24, nous sommes ramenés sur la terre, et cela sans transition aucune. Il est question d'événements terrestres, de foudres, de grêle, d'inon-

dations, etc... Et le résultat, c'est la dévastation de toute la terre (v. 24). Comment s'expliquer tout cela?

Renonçant à exposer et à critiquer les diverses solutions qui ont été tentées de ces difficultés, présentons la nôtre :

L'auteur, nous l'avons dit, parle dans tous ces chapitres sur un ton prophétique. Eh bien! d'une part, il exagère le désordre de l'inspiration prophétique et mêle ensemble les événements sans tenir compte de la suite chronologique, passant d'une époque à l'autre pour revenir à son point de départ, sans transition, sans avis au lecteur. D'autre part, il use d'un procédé employé parfois par les prophètes : il raconte deux fois les mêmes événements. C'est ainsi, par exemple, qu'après avoir une première fois exposé brièvement, en un verset, la punition des impies (IV, 19), il recommence pour la décrire avec plus de détails et d'abondance (au vers. IV, 20, et dans le chap. V).

Essayons donc de rétablir la suite chronologique.

Les impies menacent les justes (II). Les justes ne se troublent pas (III, 3), sachant que Dieu les protège et leur réserve l'immortalité. Les impies vivants, pendant leur vie encore, contempleront la mort physique du juste (IV, 17). Ils n'auront pas de peine à constater que cette mort ne présente rien d'extraordinaire. Ils s'étaient écriés dans II, 17, 18 : « Voyons si ses discours sont vrais et examinons bien comment il finira. Car si le juste est fils de Dieu, celui-ci prendra sa défense et le délivrera des mains de ses adversaires. » Ils sont maintenant édifiés. Et ils se moquent du sage, du juste, ne

comprenant pas les mystères de Dieu (II, 22), ne sachant pas ce que Dieu a décrété au sujet du juste ni pourquoi Dieu l'a ainsi retiré du monde, ignorant que c'est dans son intérêt, pour le préserver de la contagion et du vertige du mal. Ils verront et ils se moqueront (IV, 18), — naturellement pendant leur vie. Mais ils seront bien punis, et punis par où ils ont péché, c'est-à-dire que Dieu se moquera d'eux (ἐκγελάσεται).

Dans la seconde moitié du chapitre V (17ᵇ-24), l'auteur indique les événements terrestres qui précéderont immédiatement le jugement dernier et qui clôtureront l'histoire terrestre, antérieure au jugement, l'histoire du monde sensible avant que l'histoire du monde intelligible entre, par le jugement dernier, dans une phase nouvelle et définitive. (C'est sans doute au même ordre d'idées et d'événements qu'il faut rapporter les versets 7-8 du chap. III. Il s'agit de la punition des méchants par le moyen et par la destruction du monde visible, qui aura lieu avant le jugement des âmes, c'est-à-dire il s'agit de dispensations analogues et supérieures aux miracles dont il est question dans le parallélisme des Egyptiens et des Israélites aux chap. X-XIX.)

Alors aura lieu le jugement dernier (IV, 20-V, 15). Les impies seront châtiés : ils perdront l'immortalité du souvenir (IV, 19), cette immortalité dont ils ne se flattaient guère (II, 4), mais que pourtant possèdent les justes (IV, 1). Ils seront complètement ruinés, renversés et précipités de leur place, muets d'effroi et la tête en bas, et après cela, ils seront jetés là, parmi les morts, sans honneur, objets de l'opprobre, éternelle-

ment (1). Les justes, au contraire, jouiront de l'immortalité bienheureuse, de la communion avec Dieu (III, 9, 13-14; V, 16; cf., VI, 18-21).

J'ai déjà signalé la nécessité de rapprocher la partie historique du livre (X-XIX) de la partie eschatologique (I-V). Il y a bien des analogies des deux côtés. Et, dans chaque partie, l'auteur paraît se souvenir de l'autre. — Dans la partie eschatologique, il annonce non pas seulement des événements d'outre-tombe, mais des dispensations analogues aux plaies d'Egypte et aux autres miracles décrits dans les chapitres X-XIX (2). Et dans la partie historique, il laisse entrevoir de temps à autre qu'il ne tient pas la rétribution terrestre *passée* pour unique et définitive, mais qu'il y aura encore plus tard, c'est-à-dire soit antérieurement soit postérieure-

(1) A la fin du verset 18, brusquement, notre auteur saute de la condition (future, il est vrai) des impies *vivant* et *se moquant*, à leur condition finale, définitive : ils seront éternellement parmi les morts, c'est-à-dire parmi les anéantis. Comment cela s'opérera-t-il ? le verset 19 cherche à combler cette lacune historique. Et comme l'état final est le dernier mentionné, c'est de cet état final qu'il part pour remonter régressivement jusqu'à l'époque actuelle. Par conséquent, si nous voulons avoir l'ordre chronologique des faits, il nous faut prendre l'ordre précisément inverse de ses déclarations : καὶ ἡ μνήμη αὐτῶν ἀπολεῖται, καὶ ἔσονται ἐν ὀδύνῃ, καὶ ἕως ἐσχάτου χερσωθήσονται, καὶ σαλεύσει αὐτοὺς ἐκ θεμελίων, καὶ ῥήξει αὐτοὺς ἀφώνους πρηνεῖς, καὶ ἔσονται εἰς πτῶμα ἄτιμον ἐν νεκροῖς δι' αἰῶνος. Le verset 20, qui recommence la description du châtiment des impies, se rattache en quelque sorte à ce qui précède, puisque notre auteur, remontant régressivement de l'état final des impies, en arrive au moment même de leur mort. Le verset 20 repart pour ainsi dire en sens inverse, suivant cette fois exactement l'ordre chronologique.

(2) Cf. XI, 15 et II, 17; XI, 16 et II, 1, II, 21, III, 10; XV, 11-12 et I-III; XV, 14 et II; XVI, 17 (ὑπέρμαχος ὁ κόσμος ἐστὶ δικαίων) et V, 21 (συνεκπολεμήσει αὐτῷ ὁ κόσμος ἐπὶ τοὺς παράφρονας).

ment à la mort de leurs corps, des châtiments infligés aux impies (1).

Il y aurait un nouveau trait de ressemblance entre ces deux parties du livre de la Sapience, si véritablement Pseudo-Salomon, comme nous l'avons peut-être plutôt supposé que prouvé, croyait à l'anéantissement des méchants (2). L'un des principes fondamentaux de la rétribution terrestre, nous l'avons vu, c'est que chacun est puni par où il a péché (XI, 17). Eh bien, ce principe si cher à Pseudo-Salomon, appliquons-le à la rétribution finale et non pas seulement aux rétributions terrestres. Le verset 10 du chapitre III semble autoriser cette application (καθ' ἃ ἐλογίσαντο ἕξουσιν ἐπιτιμίαν). Les impies ont affirmé qu'il n'y avait pas de vie d'outre-tombe. Ils ont déclaré que, quand la fin de l'homme venait, il n'y avait pas de remède; qu'après la mort, ils seraient comme s'ils n'avaient jamais existé. Quelle sera leur punition? Elle correspondra en *qualité* à la faute. Ils ont nié l'immortalité? ils seront pris au mot! Cette immortalité n'existera pas pour eux, tout ce qu'ils ont affirmé sur le néant de l'homme et son anéantissement total se vérifiera *pour eux*.

On peut dire, sans doute : « Mais enfin, une catégorie seulement d'impies sont épicuriens, adversaires de

(1) Remarquez les futurs πειράσουσιν (XII, 26), κολασθήσεται (XIV, 10), ἐπισκοπὴ ἔσται (XIV, 11 et XIX, 14); et notez les mots de XVII, 20 : εἰκὼν τοῦ μέλλοντος αὐτοὺς διαδέχεσθαι σκότους.

(2) Cela, du moins, nous a paru ressortir de l'ensemble de la pensée de notre auteur, et d'expressions telles que ἀναιρεῖ ψυχήν (I, 11) et ἀφανισθήσεται (III, 16) rapprochées de IV, 19, et de V, 13-14.

la doctrine de l'immortalité, négateurs de la vie future. Il y a des impies, par exemple, qui adorent Jupiter ou des idoles, qui croient à une certaine vie future, qui croient aux enfers païens, au Tartare, à l'Elysée : eh bien ! seront-ils soumis au même sort que les autres (1) ? Ce sera injuste, car ils n'ont pas nourri les mêmes opinions que les autres ; ils ne seront pas punis καθ' ἃ ἐλογίσαντο. Ou bien faudra-t-il, en vertu de ce même principe, admettre que pour eux aussi leur pensée se réalisera, que l'espèce de vie future à laquelle ils ont cru, parmi les ombres, se réalisera pour eux ? Ce serait absurde en soi, et Pseudo-Salomon n'a rien dit, en fait, de pareil.

Tout serait singulièrement aplani si on pouvait admettre que pour Pseudo-Salomon le corps était le siège et la source du mal moral ; la matière, l'attrait pour la matière (2), l'essence même du péché. Alors on pourrait dire : Pseudo-Salomon a dû penser que Dieu avait créé

(1) L'immortalité de l'âme constituait un des principaux enseignements des *mystères* : mais Pseudo-Salomon n'était pas obligé de le savoir.

(2) Sera-t-il permis de rappeler, au moins en note, quel est, d'après Gustave Flaubert, le vœu suprême de saint Antoine, l'aboutissement de la tentation ? « O bonheur ! bonheur ! j'ai vu naître la vie, j'ai vu le mouvement commencer. Le sang de mes veines bat si fort qu'il va les rompre. J'ai envie de voler, de nager, d'aboyer, de beugler, de hurler. Je voudrais avoir des ailes, une carapace, une écorce, souffler de la fumée, porter une trompe, tordre mon corps, me diviser partout, être en tout, m'émaner avec les odeurs, me développer comme les plantes, couler comme l'eau, vibrer comme le son, briller comme la lumière, me blottir sur toutes les formes, pénétrer chaque atome, descendre jusqu'au fond de la matière, — être la matière ! » (*La tentation de saint Antoine*. Edit. définitive. Charpentier, 1886, p. 296.)

les âmes, partie du monde intelligible. Mais ces âmes ayant péché, s'étant laissé attirer et séduire par la matière, par l'attrait des plaisirs sensibles, ont été punies par Dieu d'une manière conforme à leur faute (καθ' ἃ ἐλογίσαντο), elles ont été incarnées, placées dans la matière, dans des corps. Seulement cette punition de Dieu n'est pas irrévocable et définitive. Cette punition a l'intention d'être en même temps une *épreuve*, un moyen de relèvement — comme aussi, par suite, si ce moyen est dédaigné par les créatures, une consécration de la culpabilité et de la condamnation. Les âmes qui sauront s'élever au-dessus de l'attrait sensible vers Dieu, seront immortelles ; après la mort du corps, l'âme ira rejoindre Dieu. Les âmes qui, au contraire, s'enfonceront de plus en plus dans les choses sensibles et matérielles, se détournant toujours plus des choses spirituelles, se livreront par là elles-mêmes à une sorte d'évolution destructrice qui bientôt, dans la créature jusque-là composée d'âme et de corps, ne laissera subsister que le corps, la matière toujours grandissante, bientôt seule existante. Ainsi, la punition finale des impies serait encore conforme à leur péché (καθ' ἃ ἐλογίσαντο).

Malheureusement, comme on l'a déjà vu, il n'y a guère qu'un seul texte d'où l'on puisse déduire que le corps, la matière était le siège et la source du mal moral pour Pseudo-Salomon. Encore est-ce peut-être abuser de la logique que de pousser jusque-là la déduction. Partout ailleurs, Pseudo-Salomon estime que si l'âme peut naître bonne, le corps dans lequel l'âme bonne est introduite peut être irréprochable, pur, sans souillure

(VIII, 20). Il croit que Dieu avait créé non seulement le monde intelligible, mais aussi le monde sensible pour être, pour durer; que la mort physique n'entrait pas dans les plans du créateur (I). A moins d'admettre qu'il s'est contredit, on ne peut donc adopter la solution du problème esquissée ci-dessus, ce qu'on pourrait appeler la solution par le judéo-alexandrinisme.

Alors comment le résoudre?

Il faut penser que la doctrine de l'anéantissement des méchants n'était pas, pour Pseudo-Salomon, une conséquence de sa doctrine sur les rémunérations qualitatives. Elle ne lui était pas venue à l'esprit comme une *application* de cette doctrine. Il croyait d'une part à l'anéantissement des méchants, comme il croyait à l'immortalité des justes, comme il croyait à la préexistence des âmes, comme il croyait au diable. D'autre part, il croyait à la rémunération qualitative. Cela posé, il a trouvé une confirmation de sa théorie sur la rémunération qualitative dans l'anéantissement final réservé aux impies discoureurs du chapitre II. Mais il ne s'est pas préoccupé de mettre en harmonie, avec sa théorie sur la rémunération qualitative, l'anéantissement réservé, dans sa pensée, à tous les méchants. Il n'y a pas songé. C'est assurément une faiblesse de sa pensée. Mais aussi il ne faut pas prendre Pseudo-Salomon pour un génie spéculatif transcendant, et qui réussisse toujours ou même cherche ordinairement à donner à ses idées une cohérence fortement marquée, un enchaînement systématique puissant.

Telles sont les vues eschatologiques de Pseudo-

Salomon. On a pu constater combien elles sont éloignées de celles que nourrissait l'antique hébraïsme ou même le judaïsme palestinien rabbinique. L'influence grecque a certainement joué un très grand rôle dans leur formation. C'est à la philosophie hellénique que Pseudo-Salomon a emprunté sa croyance à l'immortalité de l'âme. Et on a vu le rôle qu'a joué dans sa pensée l'opposition aux mystères grecs.

Ainsi, l'influence hellénique se retrouve dans l'eschatologie de Pseudo-Salomon, comme dans toutes ses autres doctrines, dont nous avons achevé maintenant la revue, sans nous flatter d'avoir dit le dernier mot sur chacune d'elles.

C'est un ouvrage singulièrement intéressant que cette Sapience, dans sa concision, son étrangeté, son amalgame de judaïsme et d'hellénisme. Et, finalement, c'est sur un double dualisme qu'elle nous laisse : dualisme de Dieu et du diable, dualisme de Dieu et de la matière.

Notons, en terminant, que ce double dualisme se retrouve dans Philon.

Pour ce qui est du dualisme de Dieu et de la matière, Philon le laisse et veut le laisser subsister.

Et quant au dualisme du bien (Dieu) et du mal (le diable), Philon n'arrive pas à s'en tirer d'une manière très satisfaisante. « Au point de vue moral, » écrit M. Soulier (1), « Philon nous a dit que Dieu est le

(1) *Op. cit.*, p. 55-56.

souverain bien et qu'il ne peut être que la cause du bien. Or, il a été reconnu que le mal réside dans toute nature finie et notamment dans la nature humaine; donc la cause *immédiate* de l'homme ne doit pas être cherchée, selon notre philosophe, en Dieu lui-même. L'intervention d'un intermédiaire est rigoureusement requise... Disons, en passant, que ceci n'empêche pas Dieu d'être l'auteur, très indirect il est vrai, du mal, chose à laquelle Philon ne semble point prendre garde... Notre auteur spécialise, d'une manière plus claire encore, cette œuvre essentielle aux subordonnés de Dieu dans la création de l'homme, lorsqu'il parle de la prédisposition au mal qui réside dans notre nature rationnelle. Dieu, à cause de sa pureté morale, ne pouvait créer en l'homme la possibilité du mal, c'est pourquoi il laisse cette tâche à ses serviteurs... Philon ne parle qu'une seule fois de cette κακίας ὁδός, œuvre des intermédiaires divins, et n'essaie pas de faire rentrer cette création partielle dans l'ensemble de sa théorie des idées, ce qui aurait immanquablement transporté l'idée-type du mal dans le plan de Dieu, inconvénient auquel notre théosophe voulait se soustraire. — Toutefois nous devons noter que cette singulière idée nous montre comment Philon espérait, au moyen de la théorie des intermédiaires, concilier ces deux propositions : « Dieu est la cause absolue de tout » et « Dieu n'est la cause que du bien. »

On voit que, sur ce point, si Philon échappe au dualisme, il tombe dans la contradiction.

CONCLUSION

Tandis que le canon hébreu de l'Ancien Testament ne contient aucune trace indéniable d'influence de la philosophie grecque, le canon grec de l'Ancien Testament porte au contraire, dans la traduction grecque des ouvrages canoniques hébreux (version des Septante) et dans les apocryphes (Ecclésiastique et Sapience), la marque incontestable de l'hellénisation.

Il serait intéressant de pouvoir établir une évolution dans la formation de la philosophie judéo-alexandrine. Cette évolution a existé, sans doute. Malheureusement il n'y a guère moyen de la constater et de la reconstituer dans le domaine où nous avons dû nous enfermer. On ne voit pas un autre auteur portant et laissant le développement à un certain endroit où viendra justement le reprendre un second auteur pour le conduire jusqu'à un autre endroit où le recevra un troisième auteur, et ainsi de suite. Et on ne le verrait pas davantage en étendant l'investigation à tous les écrits judéo-grecs avant Philon. D'abord, les dates de ces différents écrits sont en général incertaines et discutées. La chronologie ne fournit donc pas de base bien sûre. Et puis,

les auteurs de ces divers écrits paraissent avoir appartenu à des milieux trop dissemblables, avoir mené une vie trop spéciale, avoir fait enfin des expériences trop personnelles pour qu'on puisse découvrir une *continuité* réelle dans le développement des doctrines.

C'est surtout dans la Sapience que le mélange des éléments juifs et des éléments grecs est frappant. Et la façon dont il s'y accomplit rappelle étrangement la combinaison judéo-hellénique qui compose la philosophie de Philon. Si nous avions élargi le cercle de notre étude pour y faire rentrer toutes les productions antérieures à Philon, qui, à tort ou à raison, ont été considérées comme judéo-helléniques, il ne semble pas que ni chez le pseudo-Aristée, ni chez Aristobule, ni dans les oracles sibyllins, ni chez les Esséniens, ni ailleurs, nous eussions rencontré des analogies aussi nombreuses et aussi importantes avec le philonisme, que dans la Sapience.

Il est vraiment fâcheux qu'on ne puisse absolument rien savoir sur la personne de Pseudo-Salomon, et que l'on n'ose pas se prononcer avec une certitude plus inébranlable sur la date de son œuvre. Car, en vérité, Philon aura à développer, à coordonner, à lier. Mais, soit exprimées nettement, soit seulement en germe, la plupart de ses idées principales se retrouvent dans ces quelques pages de la Sapience.

Pseudo-Salomon est par excellence le représentant du philonisme avant Philon.

APPENDICES

APPENDICE I.

LA DATE DE L'ECCLÉSIASTIQUE.

Si nous nous abstenons de discuter ici la question de la date de l'*Ecclésiaste*, c'est à la fois parce que nous n'avons rien d'original à en dire et parce que cette date n'importe guère, au fond, à notre sujet. Comme nous ne reconnaissons, dans cet ouvrage, aucune trace certaine ou même seulement probable de l'influence de la philosophie grecque, il nous est assez indifférent, en somme, pour l'histoire de la philosophie judéo-alexandrine, qu'il ait été composé dans un siècle plutôt que dans un autre. Bornons-nous à rappeler (1) le résumé exact, croyons-nous, que Pfleiderer donne des opinions diverses qui se sont produites sur l'époque de Kohelet : « L'Ecclésiaste, dit-il, date, d'après les résultats les plus récents de la critique de l'Ancien Testament, ou bien de la fin de l'époque perse ou bien de l'époque des Ptolémées (2). » Peut-être l'opinion de Kleinert, qu'adopte en partie M. Bruston (3), est-elle la plus vraisemblable. Se fondant sur plusieurs passages du livre, Kleinert

(1) Cf. notre p. 110.
(2) *Die Philosophie des Heraclit von Ephesus*, S. 257.
(3) Dans son cours manuscrit sur la littérature gnomique des Hébreux.

conclut que l'écrit doit avoir été composé non en Palestine, mais en Egypte, et vers le troisième siècle, entre 320 et 217 (1). Bien entendu, origine égyptienne ou même origine alexandrine n'est pas synonyme d'origine judéo-hellénique. Il y avait, à Alexandrie, des Juifs qui n'étaient pas judéo-alexandrins. — On peut d'ailleurs corriger un peu le résultat de Kleinert, en supposant, avec M. Bruston, que l'auteur de l'Ecclésiaste fut un des partisans ou des membres de la race d'Aaron qui accompagnèrent Onias IV dans son exil volontaire, vers le commencement du deuxième siècle. Dans ce cas, l'Ecclésiaste serait postérieur à l'Ecclésiastique de Jésus, fils de Sirach (étant admise la date que nous allons tout à l'heure attribuer à cet ouvrage).

La date de la *version des Septante* est plus intéressante pour nous que celle de l'Ecclésiaste, car nous avons vu que cette version contient quelques traces de judéo-alexandrinisme et prépare les voies à Philon. Mais il serait difficile d'établir avec certitude l'époque de la composition de chacune des parties de cette traduction, qui, assurément, n'a pas été faite en une fois. Les récits d'Aristée, d'Aristobule et de Philon sont suspects. Plusieurs critiques pensent qu'il n'y a pourtant aucune bonne raison pour mettre en doute le contenu général de la tradition : il n'y aurait donc pas lieu de refuser l'initiative de la traduction du Pentateuque à Démétrius de Phalère et au premier ou au second des Ptolémées; la version, commencée par le Pentateuque, se serait continuée peu à peu et aurait été achevée ou presque achevée à l'époque où le traducteur de l'Ecclésiastique écrivait son prologue (2). D'autres critiques estiment que cette version ne fut sans doute, à l'origine,

(1) *Art de l'Encyclopédie* de Herzog, 2e édit. — Cf. ce que nous avons dit de Kleinert, p. 80.

(2) Cf. art. de M. Bruston sur les Versions anciennes de la Bible dans l'*Encyclopédie* de Lichtenberger.

qu'une sorte de targoum, une interprétation orale dans les synagogues pour les Juifs qui ne comprenaient plus l'hébreu, et que cette traduction commença à être rédigée et fixée assez peu de temps après l'établissement des Juifs à Alexandrie (1). Suivant M. Baumgartner, qui en appelle aux paroles de Plutarque, d'après lesquelles Démétrius de Phalère aurait conseillé au monarque alexandrin de se procurer et de lire les ouvrages sur la royauté et le gouvernement, « la raison première de la traduction des Livres de la Loi israélite, par un groupe de lettrés juifs, ne fut nullement la nécessité de doter la synagogue d'une version des Livres Saints en langue grecque. Cette nécessité ne devait pas se faire sentir bien vivement (2); l'interprétation orale, en usage dans les lieux de culte, suffisait aux besoins du peuple; et d'ailleurs, la langue araméenne aurait été bien plus propre à un semblable travail (3), puisque la connaissance de l'hébreu allait se perdant. En outre, pour un Juif rigide, le fait de traduire tout ou partie des Saints Livres en une langue profane aurait constitué un vrai sacrilège, un blasphème. Non, l'impulsion ne provint pas des besoins de la synagogue : il faut la chercher dans les préoccupations littéraires de l'hellénisme alexandrin. Or, pour celui-ci, il devait sembler très désirable que l'on traduisît en grec les livres sacrés d'une population considérable, dont la littérature était restée jusque-là lettre close pour le monde cultivé. Il est vrai que des lettrés juifs pouvaient seuls accomplir ce travail, et c'est ce qui explique la couleur juive assez prononcée qui caractérise la version dite des Septante. Mais ces hommes travaillaient dans un milieu dont ils avaient dû, à beaucoup d'égards, subir l'influence, dont ils respiraient

(1) Cf. *The Holy Bible with an explanatory and critical Commentary*, by Clergy of the Anglican Church. *Apocrypha*. Edited by Henry Wace, vol. I. *General Introduction*, by the Rev. Dr. Salmon, prof. of divinity in the University of Dublin, p. XVIII.

(2) Si; en Egypte, du moins.

(3) Pas en Egypte.

l'atmosphère, et qui devait avoir fortement déteint sur eux. Nous accentuons très spécialement ce fait, car, pour nous, il expliquera bien des choses qui nous frappent en lisant la version alexandrine; il en fera mieux comprendre le caractère d'indépendance, parfois très grande, vis-à-vis de l'original hébreu; il nous rendra mieux compte de ces échos de la littérature grecque classique, que l'on rencontre ici ou là dans la traduction... Le travail, commencé par le Pentateuque, dura longtemps et se poursuivit jusqu'au milieu du deuxième siècle avant Jésus-Christ. Telle est aujourd'hui l'opinion de la plupart des critiques (1). » — Un fait intéressant, et qui n'est pas assez souvent relevé par ceux qui s'occupent des Septante, c'est que *Théocrite*, dans son *Epithalame d'Hélène*, paraît faire une allusion distincte au *Cantique des Cantiques*, qu'il ne peut, bien entendu, avoir connu que dans la traduction grecque. Ce chant nuptial de Théocrite contient le seul écho de la littérature hébraïque qui puisse être trouvé dans la poésie grecque classique. La comparaison d'Hélène (v. 30) à un coursier thessalien attelé à un chariot, la mention de 4 fois 60 jeunes filles sur lesquelles elle l'emporte, et les versets qui suivent immédiatement, dans lesquels elle est comparée à l'aurore, à la lune, au printemps, ont une ressemblance trop frappante avec le *Cantique des Cantiques* pour que, parmi les myriades de commentateurs de Théocrite, il n'y en ait pas eu qui s'en soient aperçus. On a donc suggéré que Théocrite s'était familiarisé avec une partie au moins de la version des Septante à Alexandrie. Les traits orientaux des comparaisons que Théocrite emploie dans cet épithalame trouvent leur meilleure explication dans cette hypothèse (2). Or, Théocrite doit être placé vers 270-250

(1) *Etude critique sur l'état du texte du livre des Proverbes d'après les principales traductions anciennes.* Thèse présentée à la Faculté de philosophie de l'Université de Leipzig pour le doctorat, par Ant. J. Baumgartner, 1890, p. 7-8.

(2) Cf. *Greek life and thought from the Age of Alexander to the Ro-*

avant Jésus-Christ. Il faudrait donc que non seulement la loi et les prophètes, mais aussi les hagiographes, ou une partie d'entre eux, eussent déjà été traduits à cette époque (270-250 av. J.-C.). Cela concorderait avec les données du prologue de l'Ecclésiastique, si nous voyons dans l'auteur de ce prologue le petit-fils de l'auteur de l'ouvrage lui même. Car nous lisons, dans ce prologue, qu'au moment où le traducteur arriva en Egypte, la loi, les prophètes et les autres livres sacrés (ces derniers au moins en partie) étaient traduits en grec. Et si le traducteur est le petit-fils de l'auteur, il est arrivé en Egypte sous le premier Evergète, c'est-à-dire entre 247 et 222.

Mais faut-il faire du traducteur de l'Ecclésiastique le petit-fils de l'auteur? Et faut-il faire écrire l'original hébreu de l'Ecclésiastique par le Siracide à l'époque que nous avons plus d'une fois indiquée dans le cours de cet *Essai?* C'est ce que nous allons examiner maintenant en étudiant la question de la date de l'Ecclésiastique, — question à la fois assez importante (1) et assez discutée pour que nous ne craignions pas de la traiter un peu longuement.

Il peut sembler, à première vue, que de tous les livres canoniques ou apocryphes de l'Ancien Testament, il n'en est pas un dont la date soit plus facile à fixer que celle de l'Ecclésiastique. Nous possédons, en effet, dans le prologue écrit par le traducteur, et dans l'éloge que le cinquantième chapitre de l'ouvrage fait de Simon, fils d'Onias, deux ordres d'indications que l'on croirait volontiers aussi précises que précieuses. Il y

man Conquest, by J. P. Mahaffy, London, 1887, p. 183, et *A history of Classical Greek Literature*, by the Rev. J. P. Mahaffy, 1883, vol. I. *The Poets*, p. 417, note 1.

(1) D'abord en elle-même (vu le caractère plus ou moins hellénistique de l'Ecclésiastique), et, ensuite, à cause de ses rapports avec d'autres questions : la question de la « clôture du Canon de l'Ancien Testament, » la question des psaumes macchabéens...

a là, pour ainsi dire, deux lignes dont l'intersection doit fournir la solution demandée, avec non moins de netteté que de facilité.

Pourtant les critiques sont encore loin d'être tombés d'accord sur la solution de ce problème littéraire.

Etudions d'abord chacun des deux ordres de données auxquels nous venons de faire allusion.

I

Le chapitre L^e de l'Ecclésiastique.

Deux conclusions semblent devoir s'imposer à tout lecteur non prévenu de ce chapitre, et, à vrai dire, elles sont actuellement admises par la plupart des critiques :

1. L'auteur de l'Ecclésiastique doit avoir connu personnellement Simon, fils d'Onias. Une telle assertion ne peut être rigoureusement prouvée; mais elle est assurément assez vraisemblable pour être acceptée (1).

2. L'auteur de l'Ecclésiastique a écrit après la mort de Simon. Cela résulte en particulier d'expressions telles que celles-ci : ἐν ζωῇ αὐτοῦ, ἐν ἡμέραις αὐτοῦ (L, 1-3) (2).

Reste à savoir quel est le Simon dont le Siracide a voulu parler. Il y a eu en effet deux Simon, tous deux « fils d'Onias. » Le premier (Simon Ier, fils d'Onias Ier) a été grand prêtre de 310 à 291 avant Jésus-Christ (3); le second (Simon II, fils d'Onias II), de 219 à 198 ou 199.

(1) Voir, dans Seligmann (*Josua ben Sira*, Breslau, 1883), la réfutation de l'objection que Graetz cherche à tirer du fait que Aaron est dépeint par le Sir. avec autant de détails que Simon (p. 6, n. 1).

(2) Seligmann (*op. cit.*, *ibid.*), loue Horowitz de l'avoir mis définitivement en lumière.

(3) D'après Ewald, Fritzsche, etc... — D'après Herzfeld, le pontificat de Simon I aurait duré de 300 à 287.

Il semble, *a priori*, et avant d'entrer dans la discussion, que le Siracide ne peut avoir voulu parler que de Simon I[er]. S'il avait voulu parler du second, il aurait, pour éviter toute confusion de la part de ses lecteurs, indiqué de quelque façon qu'il entendait parler de Simon II et non pas de Simon I[er] et que ce n'était pas le grand-père, mais le petit-fils qu'il avait dessein de louer (1).

La valeur de cet argument s'accroît lorsque l'on examine les brefs renseignements que Josèphe nous donne sur Simon I[er]. D'après cet historien, Simon I[er] aurait reçu le surnom de הצדיק ; Josèphe l'affirme en deux passages : « ὁ Δίκαιος ἐπικληθεὶς διά τε τὸ πρὸς τὸν θεὸν εὐσεϐὲς καὶ τὸ πρὸς τοὺς ὁμοφύλους εὔνουν. » (Ant. XII, 2, 5). — « Ὀνίας, Σίμωνος υἱὸς ὢν τοῦ Δικαίου κληθέντος. » (*Ibid*, 4, 1).

Dès lors comment admettre que ce Simon, surnommé le Juste, jouissant par suite d'une certaine réputation, voire même d'une certaine célébrité, ait été passé sous silence par le Siracide, et que celui-ci ait au contraire consacré vingt et un versets à l'éloge de Simon II, grand-prêtre d'une bien moins grande importance que Simon I[er] (2)?

C'est là un argument dont les critiques les plus disposés à voir dans Simon II le Simon de l'Ecclésiastique ont fini cependant par reconnaître toute la portée. Seligmann (3) confesse la valeur de ce raisonnement : le Siracide n'ayant parlé que d'un Simon, comment s'imaginer que ce Simon soit Simon II plutôt que Simon I[er] le Juste? A supposer que le Siracide eût

(1) Cf. Vaihinger (*Studien u. Kritiken*, 1857 : *Zur Untersuchung über den Abschluss des A. T. lichen Kanons*, p. 96).

(2) Graetz (*Gesch. der Juden*, II, 2, p. 236, note) fait remarquer que Josèphe ne rapporte aucun trait remarquable de Simon II. Au contraire, il nous apprend que ce grand-prêtre était du parti des fils de Tobie, ce qui ne jette pas un jour très favorable sur sa piété, car ceux-ci étaient les partisans de l'hellénisme contempteur de la loi.

(3) *Op. cit.*, p. 7, note 1 : il blâme Fritzsche de s'en tirer à trop bon marché.

voulu parler de Simon II, on ne comprendrait pas qu'il eût omis le premier dans la liste des héros israélites qu'il exalte.

Mais les partisans de Simon II ne sont pourtant pas à bout de ressources. « Oui, » disent-ils, « c'est évidemment de Simon le Juste que Jésus, fils de Sirach, a voulu parler. Seulement Simon le Juste n'est pas Simon I[er], comme vous le croyez avec Josèphe; c'est Simon II, comme nous nous efforçons de le prouver par le Talmud. » Telle est la thèse à laquelle on a recours et que nous n'hésiterions pas à qualifier de désespérée, si elle n'était soutenue par des critiques éminents tels que Herzfeld, Jost, Derenbourg, etc... (1) Seligmann a récemment repris et développé cette opinion (1883).

Ainsi ces critiques ont contre eux un témoignage formel et précis de Josèphe, et cherchent à prouver qu'ils ont pour eux les écrits rabbiniques. Une pareille situation provoque tout d'abord quelques réflexions. Sans doute, comme Seligmann le dit avec raison, Josèphe n'est pas une autorité décisive. Mais les rabbins sont-ils plus sûrs? Seligmann nous cite une parole de Schürer (2) sur le peu de confiance que mérite Josèphe; mais voici une citation qui n'attribue pas une bien entière infaillibilité aux données historiques du Talmud et des Midrashim : « ... The later Hebrew authorities, by whose help the question should be settled, are extremely unsatisfactory and confused; and it appears better to adhere to the express testimony of Josephus who identifies Simon I[er] with Simon the Just, than to follow the Talmudic traditions, which are *notoriously untrustworthy in chronology* (3). »

(1) Voir la liste dans Seligmann, p. 7, note 4. — Cf. Dean Stanley, *Hist. of the Jewish Church*, III, p. 247.

(2) Seligmann, p. 11, note 2. — Schürer, *Herzog R. Encycl. Art. Flav. Josephus.*

(3) *A Dictionnary of the Bible*, by William Smith. Article Simon. — M. Derenbourg nous apprend (p. 49, note, et p. 53) que les sources rabbiniques confondent Onias III avec un homonyme, fils ou frère de ce même Onias III, qui fonda le temple de Léontopolis, et qu'elles consi-

Ainsi, en présence de deux sources qui se trouvent être, d'une façon générale, aussi incertaines — chronologiquement — que Josèphe et le Talmud, Seligmann et ceux dont il reproduit les idées, vont choisir la source qui ajoute à l'incertitude commune une obscurité spéciale, et qui est si loin de déclarer catégoriquement ce qu'on veut lui faire dire que l'on a besoin de plusieurs pages d'argumentation et de toutes sortes de déductions pour le lui arracher. En face de deux autorités, toutes deux faillibles, mais non moins faillibles l'une que l'autre, on admet celle qui ne se prononce pas et dont on s'évertue à obtenir qu'elle se prononce, et l'on rejette celle qui affirme à deux reprises avec une netteté parfaite et une clarté qui ne laisse rien à désirer. Il nous semble que l'on aurait de la peine à justifier logiquement une telle manière de procéder.

Entrons néanmoins dans la discussion des arguments que l'on nous allègue :

1. M. Derenbourg prétend que « rien ni dans l'histoire de Simon Ier, ni dans les circonstances qui l'entouraient, ne justifierait ni n'expliquerait ce titre de Juste qu'on lui aurait donné (1). » Mais les motifs allégués par Josèphe, rapprochés du chapitre L^{e} de l'*Ecclésiastique*, dont ils forment pour ainsi dire le résumé, comme nous le verrons plus loin, fournissent l'explication et la justification réclamées.

2. « L'histoire et la légende, continue M. Derenbourg (2), nous montrent au contraire Siméon le Juste, ce débris de la Grande-Synagogue, vivant dans un temps extraordinaire où les anciennes institutions s'écroulent et où l'affaiblissement graduel du sentiment religieux dans le sacerdoce est puni par des signes visibles de la disgrâce divine. » — « L'histoire et la

dèrent le grand-prêtre Ménélas tantôt comme un frère d'Onias III, tantôt comme un frère de ce Siméon, gouverneur du temple, contre les projets irréligieux duquel lutta, sans beaucoup de succès, Onias III.

(1) Page 47.

(2) *Ibid.*

légende nous montrent..., » ce sont là des affirmations bien vagues et bien commodes, mais qui, pour être admises, auraient quelque besoin d'être un peu plus démontrées. Et ensuite Simon Ier ne vivait-il pas à une époque tout aussi extraordinaire que celle à laquelle vivait Simon II? Lorsque Alexandre le Grand eut mis fin au vaste empire perse par la défaite des armées de Darius (331 av. J.-C.), il marcha, comme nous l'avons vu, sur Gaza, pour se rendre en Egypte. Il allait s'emparer de Jérusalem, quand le grand-prêtre, revêtu de ses ornements et accompagné de tous les prêtres, sortit à sa rencontre. On sait que le roi, frappé d'un spectacle aussi imposant, traita les Juifs avec la plus grande bienveillance et la plus grande douceur. Il est sans doute évident que l'on ne peut accepter la tradition juive qui voit dans le grand-prêtre mentionné ci-dessus Simon Ier. Ce dernier ne fut grand-prêtre qu'à partir de 310 ou 300; et l'événement auquel nous avons fait allusion s'est passé en 331. Mais entre 331 et 310, il ne s'est écoulé que vingt et un ans, et Simon Ier, qui n'a été grand-prêtre que dix-neuf ans, devait avoir certainement plus de vingt ans au début de ses fonctions sacerdotales. Non seulement donc il vivait en 331, mais il devait bien avoir un certain âge. Et d'ailleurs ce qui le prouve d'une manière irréfutable, c'est qu'il faisait partie de la Grande-Synagogue (Pirke Aboth, I, 2) et que la Grande-Synagogue a cessé d'exister précisément en 331. L'époque qui vit périr la Grande-Synagogue, l'époque pendant laquelle les Juifs soumis aux Perses depuis plus de deux siècles passèrent sous la domination macédonienne ne mérite-t-elle pas un peu l'épithète d' « extraordinaire? »

3. MM. Derenbourg et Seligmann citent plusieurs passages du Talmud qui exaltent la gloire et la splendeur de Simon le Juste exerçant ses fonctions de grand-prêtre et célébrant la fête de l'Expiation (1). Il est certainement tout naturel de rappro-

(1) Derenbourg, *op. cit.*, p. 47-48. Seligmann, *op. cit.*, p. 8-9.

cher ces passages du L^e chapitre de l'Ecclésiastique qui nous représente aussi Simon au milieu de la pompe d'une pareille cérémonie (1). Mais aucun mot, dans ces passages talmudiques, n'indique qu'il soit question de Simon II plutôt que de Simon Ier. M. Derenbourg ajoute : « Le pontificat était donc diminué après lui, et son prestige se perdait; nous savons, en effet, qu'Onias III, son fils, après avoir lutté en vain contre les projets irréligieux de Siméon, le commandant du temple, dut, malgré sa douce piété et le respect dont le peuple l'entourait, céder la place à son frère Josué... puis à des pontifes plus indignes encore, Ménélas et Alcime (2). » Mais nous répondrons qu'il n'est nullement nécessaire de songer à Onias III, Josué, Ménélas, Alcime. Voici ce que Josèphe nous apprend sur les événements qui suivirent la mort de Simon Ier : ἀποθανόντος δὲ τούτου (Simon Ier), καὶ νήπιον υἱὸν καταλιπόντος τὸν κληθέντα Ὀνίαν, ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ Ἐλεάζαρος τὴν ἀρχιερωσύνην παρέλαβεν (Ant., XII, 2, 5). Eléazar, et, après la mort d'Eléazar, son frère Manassé, tous deux oncles d'Onias II, remplirent pour ainsi dire par intérim les fonctions sacerdotales, en attendant que Onias II fut assez âgé pour succéder à son père. Et Josèphe, après avoir dit que Ὀνίας τὴν τιμὴν ἐδέξατο, Σίμωνος υἱὸς ὢν τοῦ Δικαίου κληθέντος, ajoute dans XII, 4, 1 : οὗτος ὁ Ὀνίας βραχὺς ἦν τὴν διάνοιαν, καὶ χρημάτων ἥττων. Et il raconte comme quoi Onias fit courir les plus vifs périls aux Juifs en refusant de payer au roi Ptolémée Evergète un tribut de vingt talents. Les Juifs en furent alarmés : τὸν δὲ Ὀνίαν οὐδὲν τούτων ἐδυσώπει διὰ τὴν φιλοχρηματίαν. Que l'on compare cette conduite avec ce que nous savons de Simon Ier par Josèphe et le Siracide, et l'on trouvera avec nous que c'était là un bien triste successeur de Simon Ier le Juste, et que la notice talmudique mentionnée par Seligmann (3) a bien raison de dé-

(1) Comme le disent Fritzsche, Reuss, Derenbourg, etc., etc., les mots οἴκου καταπετάσματος (L, 5) ne laissent pas de doute qu'il s'agit de la fête de l'expiation.

(2) P. 48-49.

(3) P. 9.

clarer que les fils de Simon le Juste avaient dégénéré de leur père.

4. L'argument que M. Derenbourg (1) prétend trouver dans la date de l'arrivée du traducteur en Egypte, ne prouve rien pour nous, puisque nous avons à nous appuyer non pas sur la date de l'Ecclésiastique pour fixer la date de Simon le Juste, mais sur la date de Simon le Juste pour fixer la date de l'Ecclésiastique.

5. « Siméon n'était pas seulement un pieux pontife, » écrit M. Derenbourg (2); « le livre de la Sagesse de Ben-Sira le loue aussi d'avoir élevé à une grande hauteur le péribole du sanctuaire et la double colonnade. Dans la lettre qu'Antiochus le Grand écrivit au gouverneur de la Syrie et que Josèphe (Ant. Jud., XII, 3, 3) nous a conservée, le roi recommande entre autres choses, de fournir aux Juifs tout ce dont ils pourraient avoir besoin pour l'achèvement du temple et pour les portiques. C'est un nouveau et précieux témoignage en faveur de notre opinion, que Siméon le Juste était le contemporain d'Antiochus, et qu'il était, par conséquent, Siméon II. » — Reportons-nous aux termes mêmes de la lettre sur laquelle M. Derenbourg fonde son argument : καὶ τὸ περὶ τὸ ἱερὸν ἀπαρτισθῆναι ἔργον, τάς τε στοὰς, καὶ εἴ τι ἕτερον οἰκοδομῆσαι δέοι. Et un peu plus loin, Josèphe parle de τὴν τοῦ ἱεροῦ ἐπισκευήν. Mais il n'y a là absolument rien qui prouve que nous devions transporter à cette époque les événements racontés dans l'Ecclésiastique (L, 1-2) et par conséquent faire du Simon de l'Ecclésiastique Simon II. Qu'on remarque, en effet, les termes ὑπέῤῥαψεν, ἐστερέωσε, ἐθεμελιώθη (3); aucun d'eux n'indique l'*achèvement* du temple et des portiques (4). Or, que Simon II ait *fini* la con-

(1) P. 49-51.

(2) P. 51. Cf. Seligmann, p. 10.

(3) Le mot ἠλαττώθη, au vers. 3, est évidemment une faute. Quelle que soit la conjecture proposée, elle ne pourra prévaloir si elle contredit le sens et la portée des trois autres verbes cités.

(4) Pas plus, du reste, il faut l'avouer, que les termes employés par Josèphe, sauf peut-être ἀπαρτισθῆναι.

struction *commencée* par Zorobabel, cela prouve-t-il que Simon Ier n'a pas pu y travailler? Nous ne réussissons pas à le voir. Au surplus, l'incertitude historique où nous sommes relativement aux phases de la reconstruction du temple depuis Zorobabel ne permet pas de nier que Simon Ier ait pu continuer l'œuvre de ce dernier que devait encore reprendre Simon II. « Ni l'Ecriture sainte, ni Josèphe, dit M. F. de Saulcy (1), ne nous donnent de renseignements précis sur le nouveau temple construit par Zorobabel, » et pas plus sur son histoire que sur ses dimensions ou sur ses détails.

6. Seligmann (2) rappelle que le traité Pirke Aboth (I, 3) nomme Antigone de Socho comme un disciple de Simon le Juste, et met dans la bouche d'Antigone le mot שמים dans un sens équivalent à celui de divinité. Or, ce nom d'*Antigone* est grec; et cet emploi de l'expression שמים — lequel n'est pas biblique — provient de l'emploi du mot grec οὐρανός en ce sens. Mais la culture grecque n'avait pas encore pénétré assez profondément en Palestine du temps de Simon Ier pour que l'on puisse admettre qu'il fût le maître d'un disciple au nom et au langage grecs! — On remarquera combien toute cette argumentation est aprioristique. Seligmann ne prouve pas du tout que l'emploi du mot שמים provienne de l'emploi du mot οὐρανός. Il ne cherche même pas à le démontrer. Seligmann ne prouve pas davantage cette assertion fort contestable, je dirai même erronée : la culture grecque n'avait pas encore pénétré

(1) *Hist. de l'art judaïque*, p. 359. — Il est vrai que, p. 348, M. de Saulcy s'exprime autrement : « Un verset du prophète Zacharie établit *très nettement* que Zorobabel *termina* la reconstruction du temple. Voici ce verset : « IV, 9. Les mains de Zorobabel *ont fondé* cette maison et ses mains l'*achèveront*. » Il faut un peu de bonne volonté pour trouver cela très net, et il en faut beaucoup pour ne pas trouver entre la traduction de M. de Saulcy et l'argument qu'il prétend en tirer une certaine contradiction.

(2) *Op. cit.*, p. 9. En note, Seligmann nous avertit que cet argument et les suivants sont empruntés à Krochmal.

en Palestine, ou du moins, n'y avait pas encore profondément pénétré (1).

7. Seligmann cite encore Pirke Aboth (I, 4) : « Josée, fils de Joézer, de Zéréda, et Josée, fils de Jochanan, de Jérusalem, furent les continuateurs de la tradition, après Antigone de Socho et Simon le Juste. » Il se fonde sur ce passage, pour affirmer que Josée ben Joézer a été le disciple immédiat de Simon le Juste. Et comme Josée ben Joézer est mort en 160, il s'ensuit que Simon le Juste a dû vivre vers l'an 200 (2). — Cet argument ne prouve pas grand'chose. Car, d'après Seligmann lui-même (3), Zunz et Graetz découvrent dans le texte une lacune, soit entre Antigone et Josée ben Joézer, soit entre Josée ben Joézer et Josée ben Jochanan. Et, d'ailleurs, la sentence signifie-t-elle bien que Simon le Juste a été le maître immédiat de Josée ben Joézer? La traduction de Moïse Schühl (4) que

(1) Notez qu'à la rigueur rien ne nous obligerait absolument à admettre qu'Antigone a porté ce nom dès sa naissance. Ne pourrait-il pas l'avoir pris plus tard ? On sait que, postérieurement, il arriva maintes fois à des Juifs de prendre un nom grec, au milieu même de leur vie. C'est ainsi que Saul de Tarse adopta le nom de Paul. Sans aller chercher si loin nos exemples, Josèphe ne nous apprend-il pas que Jésus prit le nom de Jason et Onias celui de Ménélas? (Ant., XII, v. 1.) Pourquoi Antigone n'aurait-il pas pu en faire autant? — Au reste, M. Wabnitz nous fait remarquer que, d'après les Pirke Aboth même, « Siméon le Juste est bien Siméon I (ou Simon I), fils d'Onias I, et non Siméon II, fils d'Onias II. Ce qui le prouve, ce sont les mots משירי כנסת הגדולה : *un des survivants de la Grande Synagogue*, ajoutés à son nom. La Grande Synagogue n'a existé que jusqu'à la chute de la domination persane en 331. Si, par conséquent, Simon le Juste fut *un des survivants* de cette synagogue, il ne peut être identifié avec Simon II, qui fut grand-prêtre de 219 à 198. Simon le Juste fut grand-prêtre vers 300. Il pouvait ainsi être parfaitement un survivant de la Grande Synagogue disparaissant vers 331, trente années auparavant. »

(2) *Op. cit.*, p. 9-10.

(3) Page 9, note 6.

(4) Sentences et proverbes du Talmud et du Midrasch suivis du traité d'Aboth.

nous avons citée plus haut ne le dit pas expressément, et M. Wabnitz nous fait observer que « Josée ben Joézer et Josée ben Jochanan dont parlent les Pirke Aboth (I, 4) ne sont pas les disciples immédiats d'Antigone; car le texte dit qu'ils reçurent la tradition מהם, d'*eux*, donc pas d'Antigone lui-même, mais des disciples non mentionnés de cet Antigone. »

8. Seligmann allègue, comme du reste M. Derenbourg, le *Breviarium* de Philon. Mais il n'a pas l'air d'attribuer lui-même une bien grande portée au témoignage de cet écrit (1). Et M. Derenbourg (2) ne consacre à cet argument qu'une note ainsi conçue : « Malgré le peu de valeur que nous reconnais- au *Breviarium* de Philon, nous citerons néanmoins la courte notice qu'il donne sur Siméon et qui confirme notre opinion : « Simon Justus honoratus a Magno Antiocho XXVIII (sc. annos). » Ce n'est pas là un argument bien sérieux (3).

9. Seligmann en appelle à 3 Macc., II, qui raconte un exploit merveilleux accompli par un grand-prêtre Simon. Mais du propre aveu de ce critique, l'histoire est inventée (4). Ensuite, elle ne prouve pas que Simon II, s'il en est (5) le héros, soit Simon le Juste. Il ne suffit pourtant pas qu'un Simon quelconque ait eu une certaine réputation ou qu'un écrivain postérieur lui ait attribué un haut fait apocryphe pour qu'on ait le droit de voir en lui Simon le Juste : car alors pourquoi ne pas voir aussi, pendant qu'on y est, Simon le Juste dans Simon, fils de Mattathias, avec lequel le peuple d'Israël commença une nouvelle ère (6)?

(1) *Nebenbei sei auch noch erwähnt, dass u. s. w...*, p. 10.

(2) Page 51, note 1.

(3) Voici le jugement d'Hitzig sur cette donnée : « Allein es dürfte diese viel spätere Angabe, sofern der Vater dieses Simon wie der des ersten Onias hiess, auf eine Verwechselung beruhn » (*Gesch. d. Volkes Israël*, p. 316).

(4) *Op. cit.*, p. 10.

(5) Rien, dans le texte de 3 Macch., n'indique qu'il soit question d'un fils d'Onias.

(6) Graetz (*op. cit.*, p. 236, note) a raison de déclarer ce récit trop fa-

Nous croyons avoir réfuté les principales objections que l'on peut adresser à ceux qui assimilent Simon le Juste à Simon Ier, fils d'Onias Ier. Revenons maintenant aux arguments que nous faisions valoir naguère :

Premièrement, avons-nous dit, le Simon du Siracide doit être Simon Ier, puisque le Siracide ne se préoccupe pas de le distinguer du second Simon.

Secondement, le Simon du Siracide doit être Simon Ier, parce que Simon Ier est Simon le Juste et que Simon II fut un prêtre bien moins et moins bien renommé.

Mais il nous faut répondre à l'objection d'Ewald (1) :

Etant admis que Simon Ier est Simon le Juste, le Siracide ne peut avoir parlé de Simon Ier, parce qu'il ne peut avoir parlé de Simon le Juste.

Et pourquoi ne peut-il pas avoir parlé de Simon le Juste?

1. Parce qu'il ne fait pas allusion au surnom important de צדיק. — A cette première assertion, nous répondrons que le silence du Siracide sur ce nom pourrait s'expliquer par le fait que ce surnom n'avait pas encore été donné à Simon. Rien ne prouve que Simon ait été appelé *le Juste* de son vivant. Et le Siracide, qui a connu Simon, a écrit peu après sa mort. Mais il y a plus : ce silence lui-même n'est pas prouvé. Graetz (2), au moyen d'une correction pratiquée sur un mot de la traduction syriaque, retrouve l'épithète de Juste, dans le chapitre de l'Ecclésiastique consacré à Simon. Nous n'avons pas compétence pour discuter sa conjecture. Mais peut-être trouve-t-on comme un écho de ce surnom dans le texte grec lui-même, au verset 11 du chapitre Le : ἐν ἀναβάσει θυσιαστηρίου ἁγίου ἐδόξασε

buleux pour que l'on puisse y puiser un argument sérieux. Il fait remarquer que Josèphe ne sait rien d'une présence de Philopator à Jérusalem et encore moins d'un ordre donné par Philopator d'enivrer les éléphants pour les lancer contre les Juifs alexandrins et les exterminer (3 Macc., V, 1 et suiv.).

(1) *Volk Israël* (1852), IV, p. 310, note.

(2) *Op. cit.*, p. 235-236, note.

περιβολὴν ἁγιάσματος. Que l'on remarque l'antithèse entre les mots ἁγίου, ἁγιάσματος et le mot ἐδόξασε.

2. Parce qu'il ne fait pas allusion aux mérites que Simon le Juste s'était acquis, conformément à tous les souvenirs, dans le domaine de l'instruction et de la science. — Il eût été à désirer que Ewald prît la peine de citer ces « souvenirs. » Car nous n'avons rien trouvé de pareil dans les passages du Talmud allégués par MM. Derenbourg ou Seligmann. Le seul passage qui, à notre connaissance, nous renseigne sur l'activité didactique de Simon le Juste est la deuxième sentence du premier livre des Pirke Aboth : « Siméon le Juste, un des derniers membres de la Grande Synagogue, disait : « Le monde repose sur trois bases : sur l'étude de la loi, sur le culte et sur la charité (1). » Si l'on y fait attention, on verra qu'au fond, cette maxime présente une grande ressemblance avec les motifs que Josèphe donne du surnom הצדיק attribué à Siméon. La loi et le culte rentrent dans le τὸ πρὸς τὸν θεὸν εὐσεβές et la charité, l'exercice des bonnes œuvres est identique au τὸ πρὸς τοὺς ὁμοφύλους εὔνουν (2). Il y a plus : entre la sentence du Pirke Aboth et les mots de Josèphe d'une part, et, d'autre part, le chapitre L^e du Siracide, nous constatons un lien étroit, une parenté intime. Ce chapitre de l'Ecclésiastique parle :

De la restauration du temple par Simon (v. 1-2).

De ce qu'il fit dans l'intérêt de la ville (v. 3).

D'une cérémonie religieuse (la fête de l'Expiation) présidée par Simon (v. 4-21).

Qui ne voit que les versets 1-2 se rapportent au culte et au τὸ πρὸς τὸν Θεὸν εὐσεβές, et le verset 3 à la charité et au τὸ πρὸς τοὺς ὁμοφύλους εὔνουν ? Quant aux verserts 4-21, ils célèbrent à la

(1) Trad. de Moïse Schuhl. — Trad. de Ewald lui-même : « Auf drei Dingen beruht die Welt : auf dem Gesetze, auf dem Gottesdienste, und auf der Uebung guter Werke. »

(2) Voilà une nouvelle raison pour voir dans Simon I Simon le Juste. Les Pirke Aboth confirment et appuient la notice de Josèphe (Ant., XII, 4, 1).

fois la piété du grand-prêtre et son amour pour sa nation, puisque la fête dont il s'agit était destinée à faire l'expiation « pour le grand-prêtre et pour toute l'assemblée d'Israël (Lev., XVI, 17), à cause des impuretés des enfants d'Israël et de toutes les transgressions par lesquelles ils ont péché (*Ibid*, 16). » Ces versets 4-21 exaltent tout ensemble l'amour de Simon pour la loi, le culte et la charité. Si le Siracide avait voulu chercher un fait constituant un résumé aussi condensé que précis des affirmations de Josèphe et de la sentence du Pirke Aboth, il n'aurait pu mieux trouver que la fête de l'Expiation (1).

Donc, pour conclure, le Siracide a bien voulu parler de Simon le Juste, et Simon le Juste n'est autre que Simon Ier. Donc le Siracide a voulu parler de Simon Ier. Donc le Siracide a connu Simon Ier, et il a écrit après sa mort. Or Simon Ier a été grand-prêtre jusqu'en 290 environ ; comme c'est dans l'exercice de ses fonctions sacerdotales que le Siracide l'a vu et admiré, le Siracide doit être né vers 300 et plutôt avant cette date qu'après. De plus il doit avoir écrit après 290.

II

Le Prologue.

Le premier renseignement que le prologue nous fournit se trouve contenu dans ces mots : ὁ πάππος μου Ἰησοῦς. L'au-

(1) Ce récit de la fête de l'expiation dans le Siracide nous fournit un argument très fort contre Ewald : Le nom de Simon le Juste, dans la littérature talmudique, était attaché non pas à la science et à l'instruction, mais à la fête de l'expiation. M. Nicolas (*Des doctr. religieuses des Juifs*..., p. 169) affirme que « Siméon le Juste fut le dernier grand-prêtre qui accomplit la redoutable cérémonie de prononcer le nom de Jéhovah dans le lieu très saint » : c'était, du moins, la tradition, contestable, des Juifs. Comment, dès lors, admettre que le Siracide ait associé à la fête de l'expiation un autre Simon que Simon le Juste ?

teur de l'Ecclésiastique était donc le grand-père du traducteur. Toutefois certains critiques (Ewald, Graetz, Horowitz...) ont émis l'idée que dans ce prologue le mot πάππος ne signifie pas proprement grand-père, mais soit ancêtre, soit bisaïeul. Cette interprétation est-elle bien admissible? Les exemples tirés du grec classique que l'on a produits ne prouvent rien : comme le fait très bien observer Seligmann (1), πάππος a ce sens d'ancêtre seulement dans des contextes constitués de telle sorte que d'une part toute méprise sur la pensée de l'écrivain est impossible et que, d'autre part, tout parallèle avec le prologue de l'Ecclésiastique est absolument écarté (2). L'exégèse qui attribue à πάππος un sens élargi et vague devrait donc être purement et simplement rejetée comme insoutenable, si M. Bruston ne lui avait rendu (ou plutôt donné, car auparavant elle ne l'avait jamais eue) la vraisemblance ou du moins la possibilité. M. Bruston cite en effet deux textes de Josèphe où πάππος est manifestement pris dans le sens général d'ancêtre : dans Arch., VIII, 1-3, Eli est appelé le πάππος d'Abiathar, dont il était le trisaïeul (cf. 1 Sam., XIV, 3), et dans Arch., VIII, 6, 2, Abraham est nommé le πάππος des Juifs (τοῦ πάππου ἡμῶν Ἀβράμου). Pour ma part, je dois avouer que le second de ces textes ne me paraît pas très probant. Car enfin on prononce ou on entend prononcer souvent des phrases semblables à celle-ci : Abraham est le père des croyants (3). Et tout de même, cela n'empêche pas qu'en rencontrant dans la préface d'un livre ces mots : « Mon père a composé cet ouvrage que j'édite aujourd'hui, » nul ne s'avisera de penser qu'entre l'auteur et l'éditeur du livre il y a juste le même degré de parenté qu'entre Abraham et le premier croyant venu. Mais le premier texte,

(1) Page 5.

(2) Exemples : ὃς οὔτε εἰς τρίτον πάππον ἀνενεγκεῖν ἔχειτο γένος (Dion, *A. R.*, IV, 47). — Ὅτι πάππων καὶ προγόνων μυριάδες ἑκάστῳ γεγόνασιν ἀναρίθμητοι (Plato, *Theaet.*, p. 175 A). — Ἐπὶ πάππους δυὸ ἢ τρεῖς ἢ πλείους (*Arist. pol.*, III, 19).

(3) Cf. Ecclésiastique, XLIV, 19 : Ἀβραὰμ μέγας πατὴρ πλήθους ἐθνῶν...

celui où Eli est appelé le πάππος d'Abiathar, est très intéressant et très significatif. Il montre en effet qu'il serait possible que πάππος ait été employé dans une acception semblable par l'auteur du prologue : il le montrerait bien plus, à coup sûr, s'il était accompagné de trois ou quatre autres textes pareils.

Donc, le premier renseignement que nous fournit le prologue n'est pas une donnée absolument fixe, puisque l'on peut voir dans le traducteur soit le petit-fils, soit simplement le descendant de l'auteur. Néanmoins il faut reconnaître que, tout compte fait, le sens large de πάππος, n'étant appuyé jusqu'ici que par un seul exemple, reste beaucoup moins probable que le sens étroit.

Le second renseignement que nous trouvons dans le prologue nous est donné par les mots: ἐν τῷ ὀγδόῳ καὶ τριακοστῷ ἔτει ἐπὶ τοῦ Εὐεργέτου βασιλέως παραγενηθεὶς εἰς Αἴγυπτον καὶ συγχρονίσας εὗρον κτλ.

Quel est le roi Evergète auquel il est fait allusion? De même qu'il y a eu deux Simon, tous deux « fils d'Onias, » de même il y a eu deux Evergète. Le premier a régné de 247 à 222 avant Jésus-Christ. Le second, de 170 à 116.

La majorité des critiques, à l'heure actuelle, se prononcent pour Evergète II (Ptolémée VII). Et les raisons qu'ils font valoir paraissent au premier abord absolument concluantes. Le premier Evergète n'a régné que vingt-cinq ans. Le second a régné cinquante-quatre ans. Puisque le traducteur est arrivé en Egypte dans la trente-huitième année du règne d'Evergète, il ne peut être question que du second Evergète, qui seul a atteint et dépassé le chiffre de trente-huit pour les années de son règne. C'est donc en 132 que le traducteur est arrivé en Egypte : date on ne peut plus fixe et précise.

Toutefois quelques considérations concourent à rendre cette opinion, je ne dis pas insoutenable, mais douteuse :

1. Je n'admets pas l'objection de Jahn, Linde et Vaihinger (1). « Der Ausdruck ἐν τῷ ὀγδόῳ καὶ τριακοστῷ ἔτει ἐπὶ τοῦ Εὐερ-

(1) *Studien u. Kritiken*, art. cité, p. 95.

γέτου βασιλέως kann gar nicht das Regierungsjahr des Königs bezeichnen. Diess wäre nur möglich, wenn ἐπί weggeworfen würde (1), wozu nirgends ein Recht ist. Man muss also das 38. Jahr auf die Lebenszeit des Uebersetzers beziehen. » Je préférerais fonder cette conclusion sur l'argument suivant, emprunté à Winer (2) : pour pouvoir attribuer au règne d'Evergète les trente-huit années en question, il faudrait que l'auteur eût écrit ἐν τῷ ... ἔτει τῷ ἐπὶ τοῦ Εὐεργέτου βασιλέως. L'absence de cet article montre qu'il faut rapporter le ἐπὶ τοῦ Εὐεργέτου βασιλέως non à ἐν τῷ ... ἔτει, mais à παραγενηθείς, et faire de ἐν τῷ ... ἔτει et de ἐπὶ τοῦ Εὐργέτου βασιλέως deux compléments non pas subordonnés l'un à l'autre, mais coordonnés, et subordonnés tous deux au verbe παραγενηθείς.

Fritzsche, Seligmann, etc... répondent en citant I Macc., XIII, 42; XIV, 27; Hagg., I, 1; II, 1; Zach., I, 7, VII, 1, où les Septante n'ont pas mis d'article entre le mot ἔτος et le mot ἐπί, et où cependant il faut selon toute évidence rapporter le membre de phrase régi par ἐπί à ἔτος. Winer ne répond pas d'une manière bien nette et bien convaincante à cette observation. Il se borne à dire (3) : « 1 Macc., XIV, 27, τοῦτο τρίτον ἔτος ἐπὶ Σίμωνος ἀρχιερέως sind grammatisch nicht vollkommen parallel. Auch Stellen wie LXX Hagg., I, 1; Zach. I, 7; VII, 1; welche die meiste Aehnlichkeit haben, lassen noch Exceptionen zu. »

Il y a bien quelque part de vérité dans cette observation. Mais voici, me semble-t-il, ce que l'on pourrait plutôt répliquer à Fritzsche et à Seligmann :

Le style des Septante n'est pas précisément un modèle de pureté. Et quant aux passages du premier livre des Macchabées, ils font partie d'une traduction. Origène et Jérôme

(1) Valckenaer rejette effectivement ἐπί (*Diatribe de Aristobulo*, S. 395, note).

(2) R. W. B. Art., *Jesus Sohn Sirachs*, p. 555 (3e édit., 1847). Cf. les paroles du professeur Westcott à ce sujet : *in Smith's Dict. of the Bible*, I, p. 479, note.

(3) R. Wörterbuch, *Art. Jesus Sohn Sirachs*, p. 555 (3e édit., 1847).

attestent que l'original de 1 Macc. était écrit en hébreu ; et M. Reuss porte ce jugement sur la version grecque qui nous en est seule parvenue (l'ouvrage primitif s'étant perdu, comme le livre de Ben Sirâ) : « La traduction grecque est en général claire et facile. Elle le serait davantage si le traducteur ne s'était pas trop attaché à la lettre de l'original (1). » Au contraire, le prologue de l'Ecclésiastique est non une traduction, mais un écrit original, et l'œuvre d'un Juif très familier avec la langue grecque et l'écrivant fort bien (2). Il y a une différence marquée entre le style de sa traduction et le style de son prologue. Qu'on relise le prologue, et l'on sera frappé, — pour prendre, entre plusieurs exemples, celui qui se rapproche le plus de notre sujet, — de l'abondance des articles. Au contraire, qu'on examine un verset de la traduction pris au hasard, on sera étonné de leur rareté. D'où vient cette différence? De ce que, dans un cas, nous avons affaire à un auteur qui écrit pour son propre compte; dans l'autre cas, à un traducteur qui reproduit fidèlement, — voire même servilement, — son modèle. Ainsi, dans I, 3, le traducteur a écrit : ὕψος οὐρανοῦ καὶ πλάτος γῆς καὶ ἄβυσσον καὶ σοφίαν τίς ἐξιχνιάσει ; Auteur original, il eût probablement écrit : τὸ τοῦ οὐρανοῦ ὕψος καὶ τὸ τῆς γῆς πλάτος καὶ τὴν ἄβυσσον καὶ τὴν σοφίαν τίς ἐξιχνιάσει ; Il faut remarquer, en effet, qu'il affectionne les enchevêtrements d'articles et qu'il n'a pas l'air, comme certains écrivains grecs de la bonne époque, de chercher à éviter les hiatus. Si donc la phrase qui fait en ce moment l'objet de la discussion, au lieu de se trouver dans le prologue, se trouvait dans la traduction, les arguments invoqués par Fritzsche et Seligmann nous paraîtraient irréfutables. Mais il n'en est rien; et l'on

(1) Introd. à I Macc., p. 35.

(2) « Wie der Enkel in seinem *schön griechisch geschriebenen* Vorworte bemerkt » (Ewald, *Volk Israël*, IV, 299. — Cf. Fritzsche, *Einleitung* XIII et XXII, et Bernhardy, *Grundriss der griech. Lit.*, Th. I, S. 502, 519).

comprendra dès lors, après les explications précédentes, que nous ne soyons qu'incomplètement touché par leurs citations.

Mais il y a plus. Nous venons de signaler la prédilection de l'auteur du prologue pour les articles. Il convient d'insister sur ce point particulièrement important. Le petit-fils du Siracide, dans les 22 lignes qui constituent son œuvre personnelle et originale, applique constamment la règle de syntaxe (1) qu'on voudrait lui faire violer à la ligne 16e. C'est ainsi qu'il écrit :

Τῶν ἄλλων τῶν κατ' αὐτοὺς ἠκολουθηκότων (ligne 2),

τοῖς ἐκτὸς δύνασθαι τοῖς φιλομαθοῦσι (2) (ligne 5),

τῶν κατὰ τὴν ἑρμηνείαν πεφιλοπονημένων τισὶ τῶν λέξεων ἀδυναμεῖν (lignes 11 et 12) (3).

Enfin, les lignes 20-21 (εν τῷ διαστήματι τοῦ χρόνου πρὸς τὸ ἐπὶ πέρας ἄγοντα τὸ βιβλίον ἐκδόσθαι) offrent un parallélisme frappant avec les lignes 16-17. MM. Reuss et Fritzsche rapportent les mots πρὸς τὸ ἐπὶ πέρας ἄγοντα (ou mieux ἀγαγόντα), non pas à ἐν τῷ διαστήματι τοῦ χρόνου, mais au verbe προσενεγκάμενος. C'est justement l'interprétation que Winer soutient pour les lignes 16-17. Pour qu'il nous fût permis de rapporter πρὸς τὸ ἐπὶ πέρας... à ἐν τῷ διαστήματι τοῦ χρονοῦ, il faudrait que l'auteur eût

(1) « Lorsqu'un substantif est déterminé par un adjectif qualificatif ou un participe, par un adjectif possessif, par le génitif d'un autre substantif, par le génitif d'un pronom réfléchi ou d'un pronom démonstratif, par un adverbe remplaçant un adjectif, ou enfin par une préposition suivie de son complément, ces différentes déterminations du nom se placent, soit entre l'article et le substantif, soit après le substantif, mais en répétant l'article. »

(2) D'après notre conjecture. Cf. appendice II, *ad l.*

(3) Peut-être Fritzsche a-t-il mal compris la construction de ce passage. Il semble qu'il faille donner à ἐφ' οἷς le même sens qu'à ἐφ' ᾧ, dans Rom., V, 12. Grimm (*Lexicon in libros N. T.*) dit avec raison, à propos de ce passage : « ἐφ' ᾧ = ἐπὶ τούτῳ ὅτι, eo quod; auf Grund dessen, dass; propterea quod; quia. Elegantiores Graeci eodem sensu dicere solent ἐφ' οἷς. Cf. Winer, p. 368. » Et l'on doit sans doute construire : συγγνώμην ἔχειν ἐφ' οἷς ἂν δοκῶμεν ἀδυναμεῖν τισί τῶν λέξεων τῶν κατὰ τὴν ἑρμηνείαν πεφιλοπονημένων.

écrit : ἐν τῷ διαστήματι τοῦ χρόνου τοῦ ou τῷ πρὸς τὸ ἐπὶ πέρας κτλ... C'est dans ce cas seulement que l'on pourrait traduire : « dans l'espace du temps (ou de temps) qu'il a fallu, ou que j'ai employé à l'effet d'achever mon travail. »

De toutes les considérations qui précèdent, il résulte que l'objection adressée à Fritzsche, Seligmann, Reuss, etc..., au nom de l'absence de l'article devant ἐπί, est beaucoup plus forte qu'on ne se l'imagine généralement, et j'avoue qu'elle me paraîtrait aisément décisive contre la *certitude* de l'année à laquelle ils placent l'arrivée du traducteur en Egypte : 132, c'est-à-dire 38 ans après l'installation de Evergète II. Si les 38 ans doivent (ou bien bornons-nous à dire peuvent) être attribués à l'âge du traducteur, non au règne d'Evergète, même dans le cas où cet Evergète serait bien Evergète II, nous resterions libre de placer l'arrivée du traducteur en Egypte à n'importe laquelle des 54 années de son règne ; et, plus que cela, nous ne sommes plus obligé de voir, dans l'Evergète du prologue, Evergète II.

2. D'ailleurs, faisant abstraction de la discussion précédente, est-il bien admissible que le traducteur ait voulu parler de Evergète II ? Si telle avait été son intention, se serait-il exprimé comme il l'a fait ? Il n'aurait pas dit tout simplement τοῦ Εὐεργέτου, comme s'il n'y avait eu en Egypte qu'*un seul* Evergète. Il aurait indiqué de quelque manière qu'il entendait parler du second. Cet argument, que l'on s'est borné jusqu'ici à faire valoir pour Simon, fils d'Onias, nous paraît cependant trouver ici aussi sa place.

De plus, Ptolémée VII, outre son surnom d'Evergète, avait également reçu les sobriquets de Kakergète et de Physcon. M. Reuss lui-même est obligé d'avouer (1) que, de ces trois surnoms, le plus usité était Physcon. A supposer donc que le traducteur ait eu l'intention de faire allusion à Ptolémée VII, il s'y serait bien mal pris, puisqu'il aurait laissé le lecteur

(1) Introd. à l'Ecclésiastique, p. 337.

hésitant entre un Ptolémée qui ne s'est appelé qu'Evergète, et un Ptolémée qui s'est appelé non seulement Evergète, mais Kakergète, et surtout Physcon. Entre les deux, n'est-il pas évident que le lecteur aurait choisi Evergète I[er]? Pour voir, dans l'Evergète du prologue, Evergète II, ne faut-il donc pas attribuer au traducteur une certaine dose de maladresse (1)?

3. Nous trouvons dans Vaihinger (2) un troisième argument que nous n'avons pas indiqué après notre premier argument auquel il se rattache naturellement, parce que, malgré l'importance que paraît lui attribuer Vaihinger, il nous semble bien moins décisif et aussi bien moins nécessaire que ceux que nous venons d'exposer.

Etant admis, dit-il, que les trente-huit ans se rapportent au règne d'Evergète, le traducteur n'a pu vouloir parler de Evergète II pour la bonne raison qu'Evergète II n'a régné en réalité que vingt-huit ans.

Si l'assertion était fondée et irréfutable, il y aurait là un argument d'un grand poids. Malheureusement elle n'est pas absolument incontestable. Voici la réponse que M. Reuss fait à Vaihinger : « Ptolémée Physcon reçut le titre de roi pour la première fois en 170 et régna jusqu'en 116, après avoir dû renoncer à la couronne pendant une série d'années, vers le milieu du siècle. Cependant il est *fort probable* que cette interruption forcée n'aura pas été prise en considération quand il s'agissait de compter les années du règne, après que ce prince eût été replacé sur le trône. La légitimité, à cet égard, a coutume de se régler sur le droit et non sur les faits. Physcon Evergète II est donc censé avoir régné pendant cinquante-quatre ans et sa trente-huitième année est l'an 132 avant Jésus-Christ (3). » La

(1) Cet argument est très nettement formulé par Vaihinger, *loc. cit.*, p. 95.

(2) *Studien u. kritiken*, *loc. cit.*, p. 95.

(3) M. Reuss a le bon goût de ne pas en appeler, comme Fritzsche (p. xv) et Seligmann (p. 5), au témoignage peu concluant de *Porphyr. in Eusebius' Chronik.*

probabilité de M. Reuss est-elle irrésistible? La légitimité et le droit étaient-ils si importants pour un Juif en matière d'histoire égyptienne? Et le prologue étant, non pas une pièce officielle écrite par un Egyptien, mais un préambule écrit par un Juif, est-on moralement contraint de penser qu'il a apporté une telle attention à la chronologie officielle et légale? Si l'on se croit obligé de faire cette hypothèse, n'est-il pas étonnant que le traducteur n'ait pas ajouté, comme Porphyre, quelques mots à son assertion, pour expliquer comment et pourquoi il attribuait plus de trente-huit ans de règne à un roi qui n'en comptait réellement que vingt-huit? Dira-t-on que les Juifs savaient parfaitement à quoi s'en tenir? Mais quand cette hypothèse serait vraie, le traducteur écrivait-il donc uniquement pour ses contemporains, et n'espérait-il pas que l'ouvrage de son grand-père, avec son prologue, passerait à la postérité? Nous posons toutes ces questions sans les résoudre.

En fin de compte, la thèse qui attribue les trente-huit ans à l'âge du traducteur et non au règne d'Evergète a donc pour elle des arguments fort solides, je ne dis pas nécessairement contraignants. Mais, d'autre part, elle n'en a pas moins à se défendre contre quelques objections :

« Si le traducteur avait un intérêt quelconque à déterminer l'époque de son entreprise, dit M. Reuss (1), il était plus naturel qu'il la rattachât à la chronologie usuelle, qu'à une donnée qui n'était connue de personne et dont personne ne se souciait. »

Mais, peut-on dire,

1° L'application du chiffre trente-huit à l'âge du traducteur plutôt qu'au règne d'Evergète ne rend pas la date de la traduction de l'Ecclésiastique beaucoup plus incertaine, puisque, après tout, si le traducteur nous dit, dans l'opinion de M. Reuss, qu'il est arrivé en 132 en Egypte, il ne nous dit nullement

(1) Introd. à l'Ecclésiastique, p. 337. Cf. Fritzsche, *Einleit.*, p. XIV. Dähne, II, 145, note 55.

quand il a commencé et quand il a achevé sa traduction. De plus, l'application du chiffre trente-huit à l'âge du traducteur ne rend pas la date de la *composition* de l'Ecclésiastique plus incertaine que l'application de ce chiffre au règne de Ptolémée VII. Dans un cas, il est vrai, si l'on sait l'âge auquel le traducteur est arrivé en Egypte, on ignore l'année dans laquelle il y est arrivé. Mais dans l'autre cas, si l'on sait l'année dans laquelle le traducteur est arrivé en Egypte, on ignore, c'est M. Reuss qui l'avoue, « à quel âge il se rendit en Egypte, » et, par conséquent, on n'a « pas encore, jusque-là, de moyen bien sûr pour déterminer l'époque de son grand-père. »

Des deux côtés, l'ignorance ou la science est la même.

2° Si personne ne se souciait de connaître l'âge du traducteur, cela ne prouve pas que lui-même ne se souciât pas de le faire connaître. Et il nous apprend quantité de choses (1) au sujet desquelles on serait tout aussi fondé à s'écrier avec M. Reuss : « Personne ne s'en souciait ! » Böhl déclare, d'ailleurs (2), que le traducteur pouvait juger important d'indiquer son âge afin de montrer qu'il était bien *mûr* pour entreprendre un travail aussi difficile à ses propres yeux (à en juger par ses propres déclarations) que celui dont il s'était chargé. D'après Aristote, c'est de trente-cinq à trente-neuf ans que s'étend l'âge proprement productif de l'homme. — Et puis Josèphe à la fin de ses antiquités ne trouve-t-il pas à propos de noter l'âge qu'il avait au moment où il terminait cet écrit ? — « Encore aurait-il dû dire, dans ce cas, dans *ma* trente-huitième année, » reprend M. Reuss. Mais il est facile de répondre que le pronom n'était pas nécessaire, attendu que la confusion était impossible : le premier Evergète n'a régné que

(1) Le motif invoqué par Fritzsche : « Le traducteur ne peut avoir parlé de son âge à son arrivée en Egypte, puisqu'il n'a pas indiqué l'année de sa naissance » n'est pas digne d'être réfuté.

(2) *Forschungen nach einer Volksbibel zur Zeit Jesu*. Wien, 1873, S. 36.

vingt-cinq ans. Aucun lecteur ne pouvait donc être tenté de lui attribuer plus de trente-huit années de règne. D'ailleurs, le traducteur fait assez souvent dans son prologue des ellipses analogues : παρακέκλησθε ... τὴν ἀνάγνωσιν ποιεῖσθαι — κατὰ τὴν ἑρμηνείαν — ἐν τῷ διαστήματι τοῦ χρόνου — τὸ βιβλίον — τὰ ἤθη. Et il se borne à appliquer une règle de syntaxe bien connue : « Partout où il n'est pas besoin d'insister formellement sur la personne, on omet le pronom. On ne l'exprime que dans le cas où la personne du possesseur a besoin d'être mise en relief. L'article qui précède le substantif suffit pour tenir lieu de l'adjectif possessif. »

Il est étonnant, peut-on objecter encore, qu'un petit-fils, resté en Palestine jusqu'à l'âge de trente-huit ans, ait si souvent commis des méprises si fortes sur l'œuvre de son grand-père, écrite si peu de temps auparavant.

L'objection n'est pas absolument concluante. Nous ne savons pas si le petit-fils est resté en Palestine jusqu'à l'âge de trente-huit ans (1). La Palestine et l'Egypte n'épuisaient pas le monde connu à cette époque. L'éducation du grand-père et celle du petit-fils peuvent avoir été assez différentes pour que le dernier ne comprît qu'imparfaitement l'idiome *littéraire* employé par le premier. On rencontre en Grande-Bretagne des pasteurs dont les grand-pères, même les pères, ont parlé, prêché en *gaëlique*, et qui eux-mêmes ne comprennent que peu ou point cette langue. L'original de l'Ecclésiastique paraît avoir été écrit en hébreu, non en araméen (ni même en néo-hébreu, comme le prétend Margoliouth) (2). Il n'est donc pas impossi-

(1) Sans doute, si, tout en renonçant à attribuer les 38 ans au règne d'Evergète, on persiste à voir dans l'Evergète du prologue Evergète II, la confusion signalée, qui est impossible dans l'identification de l'Evergète du prologue avec Evergète I, devient possible. Mais c'est là justement un argument contre ceux qui voudraient voir dans Evergète II l'Evergète du prologue, tout en appliquant les 38 ans à l'âge du traducteur.

(2) *An Essay on the place of Ecclesiasticus in Semitic literature*,

ble que, à une époque où les sciences linguistiques et philologiques étaient d'ailleurs si peu avancées, et où, d'une façon générale, l'esprit critique était si peu développé, le petit-fils du Siracide, que nous n'avons aucune raison pour nous représenter doué d'une faculté de pénétration extraordinaire et d'une intelligence transcendante, ait pu parfois commettre les bévues les plus grossières, les plus stupéfiantes même pour nous.

III

Conclusion.

Que résulte-t-il de cette discussion des données du cinquantième chapitre et du prologue?

Les données du chapitre L[e] ont une fixité et une certitude bien supérieures à celles des données du prologue. Elles prouvent que le Simon dépeint, connu et vu par le Siracide, c'est Simon I[er] le Juste.

Par là est écartée l'opinion des critiques qui, partant du fait (incontestable selon eux, mais très contestable en réalité) que le petit-fils de Jésus, fils de Sirach, vivait sous Evergète II, prétendent que le fils de Sirach était contemporain de Simon II

being the inaugural lecture delivered, by D. S. Margoliouth. Laudian professor of arabic in the University of Oxford. Oxford. At the Clarendon Press, 1890. Cf. *The Expositor*. April and May, 1890. *The language and metre of Ecclesiasticus. A Reply to Crilicism*, by the same. — Qu'il y ait çà et là, dans la langue de l'Ecclésiastique, quelque construction ou quelque terme néo-hébraïque, c'est parfaitement admissible, probable même. Mais le fond de la langue doit bien avoir été hébreu. C'est là l'opinion de Schürer : « Dass die Sprache des Sirach sich dem Rabbinischen nähert, ist nach seiner zeitlichen Stellung nicht zu bezweifeln, wie das ja auch schon von einzelnen Büchern des Alten Testamentes gilt. Aber Margoliouth scheint eine solche Annäherung in viel höherem Masse anzunehmen, als sich wird erweisen lassen. » (*Theologische Literaturzeitung*. 22 März 1890, S. 138[b]).

(Prideaux, Eichhorn, Bretschneider, Bertholdt, de Wette, Zunz, Herzfeld, Fritzche, Reuss).

Par là est écartée également l'opinion des critiques (Hody, Linde, Winer) qui reconnaissent bien que l'auteur a parlé de Simon I[er], mais qui soutiennent néanmoins que le traducteur était contemporain d'Evergète II, et qui alors, ne pouvant croire qu'un homme qui aurait vu Simon I[er] vers l'an 300 pût être le grand-père d'un homme encore jeune cent soixante et dix ans plus tard (en 132), pensent que le Siracide vivait vers l'an 200 et qu'il ne connaissait par conséquent Simon I[er] que par tradition.

Non, le Siracide a connu personnellement Simon I[er], il a vu lui-même, dans sa jeunesse, Simon I[er] officiant dans le temple. C'est là un point acquis, de par le L[e] chapitre de l'Ecclésiastique, et qui fixe dans de certaines limites l'époque de la *composition* de cet ouvrage (1).

Quant au prologue, il ne peut servir qu'à déterminer l'époque de la *traduction* de l'ouvrage, et on ne peut hésiter qu'entre deux manières de le comprendre :

(1) La date la plus ancienne pour l'époque du fils de Sirach est confirmée, comme le fait remarquer M. Bruston dans son cours, par la leçon du Sinaiticus, de l'Alexandrinus et de neuf autres mss., qui, dans L, 27, ajoutent aux mots « fils de Sirach » (υἱὸς Σειράχ ou Σιράχ) le nom d'Eléazar ('Ελεάζαρ, ou 'Ελεάζαρος, ou 'Ελεαζάρου), ce qui semble indiquer que Sirach était fils du grand-prêtre Eléazar, frère et successeur de Simon I[er]. Cette variante mérite la préférence, car il est facile de comprendre que le nom d'Eléazar ait été retranché, tandis qu'on ne voit pas pourquoi il aurait été ajouté. L'éloge de Simon I[er] est alors d'autant plus naturel, puisqu'il était le grand-oncle de l'auteur. — M. Bruston observe encore que, vers le milieu du troisième siècle, sous le pontificat d'Onias II, fils de Simon I[er], et son troisième successeur (Eléazar et Manassé, ses oncles, frères de Simon I[er], furent grands-prêtres avant lui), les Samaritains firent beaucoup de mal aux Juifs, ravageant leur pays et emmenant des captifs (Ant. XII, 4, 1). Cela explique la haine du fils de Sirach pour les Samaritains (L, 25 et suiv.) et les passages relatifs aux malheurs des Juifs.

1. Le traducteur, qui était le *petit-fils* de l'auteur, est arrivé en Egypte à l'âge de trente-huit ans, sous le règne de Evergète I (Jahn, Hug, Scholtz, Vaihinger, Keil).

2. Le traducteur, qui n'était que le *descendant* de l'auteur, est arrivé en Egypte dans la trente-huitième année du règne de Evergète II (Horowitz, Bruston, etc.).

Entre ces deux opinions, il est difficile de se décider d'une manière absolue. La seconde est fort alléchante, assurément : Mais, pour l'admettre, il faut : 1° interpréter malgré la grammaire les trente-huit ans ; 2° donner à πάππος un sens exceptionnel qui n'est documenté jusqu'ici que par un seul texte. La réunion de ces deux difficultés constitue un obstacle plus gros encore que leur somme. La première opinion au contraire reste fidèle à la grammaire et au lexique. Et si nous sommes tenté de nous écrier : « Qu'est-ce que cela peut bien nous faire que le traducteur ait eu trente-huit ans lors de son arrivée en Egypte? Quand il en aurait eu trente-sept ou quand il en aurait eu trente-neuf, il n'y aurait pas là de quoi troubler beaucoup notre quiétude, » retenons ces réflexions désobligeantes pour le traducteur en nous rappelant que l'exégèse et la traduction qui attribuent les trente-huit ans à l'âge du traducteur sont la seule exégèse et la seule traduction philologiquement irréprochables : c'est pourquoi la première opinion paraît, somme toute, plus probable que la seconde (1).

Hitzig, lui, s'est débarrassé d'avance de la difficulté d'opter en niant carrément l'authenticité du prologue. Il est de fait que si le prologue est le seul moyen dont nous disposions pour fixer la date de la *traduction* de l'ouvrage, nous n'avons aucun besoin de lui pour établir l'époque de sa *composition* :

(1) C'est à cette même conclusion que se rattache le commentateur le plus récent de l'Ecclésiastique, the Rev. A. Edersheim, Grinfield lecturer on the Septuagint in the University of Oxford (In *the Holy Bible with an explanatory and critical Commentary*, by Clergy of the Anglican Church. Apocrypha, edited by H. Wace. London. Murray, 1888).

le cinquantième chapitre nous suffit pleinement pour cela, et nous pouvons affirmer qu'en tout état de cause, quelle que soit l'époque à laquelle l'Ecclésiastique ait été traduit, il a été écrit en hébreu par un Juif palestinien nommé Jésus vers 280 ou 250 environ avant Jésus-Christ.

APPENDICE II.

NOTES SUR LE TEXTE DE L'ECCLÉSIASTIQUE.

Le texte de l'Ecclésiastique réunit en lui toutes les causes possibles et imaginables d'erreurs, en vertu de ce fait : c'est une traduction — dont l'original est perdu. Il y a donc dans l'œuvre du fils de Sirach deux catégories de fautes :

1° Les fautes des copistes qui ont transcrit cette traduction ;

2° Les fautes du traducteur provenant soit d'une méprise commise par lui, soit d'une altération du texte original qu'il avait sous les yeux.

Et ces deux genres de fautes, dont l'existence ne fait pas de doute pour un lecteur tant soit peu attentif de l'Ecclésiastique, peuvent se trouver pour ainsi dire greffés l'un sur l'autre : les erreurs s'enchaînent et se produisent mutuellement.

Dans les pages qui suivent, on trouvera quelques conjectures et quelques remarques exégétiques sur quelques-uns des versets de l'Ecclésiastique qui ont paru en avoir le plus grand besoin. Les textes seront constamment indiqués d'après l'édition des Septante de Tischendorf (6e édition, revue par Nestle, Leipzig, Brockhaus, 1880) (1).

(1) Donnons ici le titre complet de quelques ouvrages dont nous nous sommes beaucoup servi et que nous avons souvent cités : *Thesaurus linguae hebraeae et chaldaeae*, vol. I, par Gesenius. — *Novus Thesaurus philologico-criticus sive lexicon in LXX et reliquos interpretes graecos ac scriptores Apocryphos Veteris Testamenti*, edidit J. F. Schleusner. Leipzig, 1820, 5 vol. in-8° (cet ouvrage est d'une utilité incomparable ; il indique, pour chaque mot grec, tous les termes hébreux

PROLOGUE.

L. 4-5. — Dans les lignes 21-22, l'action exprimée par le verbe φιλομαθεῖν est attribuée aux Juifs habitant hors de la Palestine (τοῖς ἐν τῇ παροικίᾳ). Les φιλομαθοῦντες sont donc οἱ ἐν τῇ παροικίᾳ. Et dans la l. 9 (et les précédentes), les φιλομαθεῖς sont opposés à ceux qui écrivent (συγγράψαι), et en particulier au πάππος de l'auteur du prologue. — Au contraire, dans les lignes 4-5, les φιλομαθοῦντες sont opposés aux personnes dési-

que les Septante ont traduits par ce mot). — *Kurzgef. Handbuch zu den Apokr. des A. T. Die Weisheit Jesus-Sirach's erklärt*, von O. F. Fritzsche. — Tout récemment, Margoliouth (dans une brochure et des articles qui ont été déjà indiqués) a soutenu qu' « il y a des raisons pour croire que les sentences de l'Ecclésiastique ont été rédigées en vers, dans un mètre ressemblant au mètre arabe, appelé *Mutakârib.* » Margoliouth est plein de confiance dans les résultats de cette découverte. En combinant : 1° la version syriaque, 2° la version grecque, 3° la métrique, 4° la supposition que l'Ecclésiastique a été primitivement écrit en hébreu rabbinique, il espère arriver bientôt (*before very long*) à reconstituer la plus grande partie du texte de l'Ecclésiastique. Il faut, pour juger de la valeur de l'œuvre, attendre qu'elle ait paru. On peut toutefois exprimer une opinion sur les bases du travail entrepris. Nous avons déjà dit ce que nous pensions de la supposition philologique du caractère néo-hébreu de langue de l'Ecclésiastique (cf. p. 340, n. 2). Et il est permis d'être encore plus sceptique quant à la nouvelle versification inventée. On ne peut guère s'empêcher de partager la manière de voir de Driver : « En ce qui concerne le mètre, la principale difficulté, à mon sens, c'est le manque de raisons suffisantes pour supposer qu'il soit probable que Ben-Sira l'ait adopté. La plupart des hébraïsants admettent, — et M. Margoliouth lui-même ne paraît pas en juger différemment (cf. *Inaug. Lect.*, p. 7), — que jusqu'ici on n'a pas réussi à démontrer d'une manière satisfaisante qu'aucune partie de l'Ancien Testament ait réellement été écrite en mètre, mais jusqu'à ce qu'on l'ait fait, ou, en d'autres termes, jusqu'à ce qu'on ait prouvé que le mètre a été une forme dans laquelle l'ancienne poésie hébraïque a trouvé naturellement son expression, il est difficile de comprendre quel motif, quelle attraction aurait pu por-

gnées par les mots τοῖς ἐκτός (= τοῖς ἐν τῇ παροικίᾳ) et sont identifiés avec les γράφοντες. — Voilà qui est assez singulier ! Ainsi donc, 1° tantôt οἱ ἐκτός sont identifiés aux φιλομαθοῦντες, tantôt ils leur sont opposés ; 2° tantôt οἱ γράφοντες sont opposés aux φιλομαθοῦντες, tantôt ils leur sont identifiés ! — Je crois qu'il y a là une erreur de copiste, influencé sans doute par la fréquente répétition de la terminaison ντας dans les lignes 4-5, et je rétablis : ἀλλὰ καὶ τοῖς ἐκτὸς δύνασθαι τοῖς φιλομαθοῦσι χρησίμους εἶναι καὶ λέγοντας καὶ γράφοντας.

L. 17-18. — Le terme ἀφόμοιον est susceptible de deux interprétations opposées. On peut le comprendre dans le sens de la ressemblance (ce que faisaient les anciens commentateurs), ou dans le sens de la dissemblance (ce que font les commentateurs modernes, Grimm, Edersheim). A coup sûr le sens adopté par les commentateurs modernes est bien préférable aux divers sens proposés par les anciens exégètes. — L'auteur de l'Ecclésiastique a composé son ouvrage pour les Juifs de la dispersion afin de les entretenir dans les bonnes traditions de la sagesse juive. Le petit-fils, arrivant en Egypte, voyant d'une part qu'il y a une grande différence entre les tendances des Juifs Egyptiens et celles des Juifs Palestiniens, et, d'autre part, que les Juifs Egyptiens ne comprennent plus l'hébreu, croit bien faire de traduire en grec l'ouvrage de son grand-père, afin que les Juifs de la dispersion puissent en faire leur profit, et que le but auquel tendait son aïeul soit atteint. — Cela donne un sens fort acceptable et fort cohérent. Mais qui sait si, somme toute, en ce qui regarde le mot ἀφόμοιον,

ter Ben-Sira à l'adopter » (*Expositor*, May, 1890, p. 387). Et Schürer, enfin, opine de la manière suivante : « La découverte de la forme métrique est extrêmement problématique. A la vérité, Margoliouth institue, pour sa versification, des règles qui laissent dans l'application un champ très vaste. Ces règles se réduisent, en définitive, à ceci, que le contenu des lignes (= vers) oscille entre 9 et 12 syllabes. Mais c'est à peine si l'on peut encore décorer du nom de « métrique » une telle forme » (*Theologische Literaturzeitung*, 22 März 1890).

les anciens commentateurs n'ont pas eu raison de se décider pour la ressemblance? D'abord, si nous ne rencontrons pas ailleurs le mot ἀφόμοιον dans le grec helléuistique, nous trouvons le verbe ἀφομοιόω dans l'épître de Jérémie, dans Baruch et dans l'épître aux Hébreux; et, en tous ces passages, le verbe est pris dans l'acception de ressemblance. En outre, l'idée de ressemblance peut fournir un sens fort bien approprié au contexte. Les anciens commentateurs me paraissent n'avoir su en tirer que des traductions inacceptables. Mais voici quelle pourrait avoir été la pensée de l'auteur : « A mon arrivée en Egypte, j'y ai trouvé une reproduction (en grec) d'une partie considérable des livres sacrés hébraïques qui constituent l'héritage religieux d'Israël. » — Comme dans le texte reçu il y a *asyndeton* entre εὗρον — ἀφόμοιον et ἀναγκαιότατον ἐθέμην κτλ., et comme le prologue ne renferme aucun autre asyndeton, mais lie toujours soigneusement les propositions les unes aux autres; comme de plus la leçon ἀναγκαιότατον οὖν ἐθέμην καὶ αὐτός paraît n'être que le résultat de corrections opérées par des lecteurs désireux d'obvier à la difficulté (1), on doit corriger εὑρών, comme l'a déjà proposé Ewald, et alors il semble que tout s'enchaîne fort bien : Lorsqu'il s'est établi en Egypte, le petit-fils du Siracide a constaté que beaucoup des livres constituant le patrimoine de la παιδεία de son peuple avaient été traduits en grec. Voyant cela, il a pensé qu'il ferait bien *lui aussi* (αὐτός) de mettre quelque zèle à traduire l'ouvrage de son grand-père.

L. 20. — Le part. προςενεγκάμενος, en l'absence de tout verbe à un mode personnel, est bizarre. Peut-être le texte primitif portait-il προςηνεγκαμην εχομενως ἐν τῷ διαστήματι κτλ. Un copiste a pu

(1) Un lecteur a inscrit en marge οὖν, désirant qu'on lût ἀναγκαιότατον οὖν ἐθέμην κτλ. Un autre a écrit en marge καί, désirant qu'on lût καὶ ἀναγκαιότατον ἐθέμην κτλ. Le οὖν et le καὶ, ainsi inscrits en marge, ont été ensuite transportés dans le texte aux endroits où on les trouve dans la leçon ἀναγκαιότατον οὖν ἐθέμην καὶ αὐτός...

facilement, par inadvertance, écrire προςηνεγκαμενως, (au lieu de προςηνεγκαμην εχομενως), d'où, par une correction forcée, προςενεγκαμενος.

ECCLÉSIASTIQUE.

II, 17-18. — Le mot ἑτοιμάσουσι est sans doute la traduction de הכין. Mais est-ce une traduction bien exacte? Il est permis d'en douter. S'il s'agissait de *préparer son cœur*, l'auteur n'aurait pas manqué de dire à quoi il fallait le préparer « Ἑτοιμ. καρδ. αὐτ. nämlich auf das was er verhängt » dit Fritzsche. Mais alors il faudrait admettre que l'auteur a sous-entendu la partie essentielle de la phrase. Il me semble que si le Siracide avait voulu exprimer la pensée que lui prête Fritzsche, il aurait écrit comme au verset 1 de ce chapitre II : ἑτοίμασον τὴν ψυχήν σου εἰς πειρασμόν (ou tel autre mot analogue à πειρασμόν). — D'après Gesenius, הכין לב אל יהוה signifie *animum applicavit ad Deum colendum*. Mais Gesenius ajoute : omisso אל יהוה, Job, XI, 13 : אם אתה הכינות לבך : si animum tuum convertis, sc. ad Deum. Il est vrai que si les termes אל יהוה ne sont pas exprimés dans ce passage, le second membre du verset contient אליו. Et dans nos versets (Ecclés., II, 17) nous avons au second membre ἐνώπιον αὐτοῦ qui ne peut guère être la traduction de אליו. Mais cette objection tombe devant le second texte cité par Gesenius : Ps., LXXVIII, 8. Le second membre de ce verset renferme את־אל. Donc peu importe la préposition qui se trouve dans le second membre; peu importe, par suite, qu'il y en ait une. Il suffit que le nom de Dieu soit exprimé d'une façon ou d'une autre dans la phrase. — Voici donc le sens de nos versets : « Ceux qui craignent le Seigneur dirigent leurs cœurs vers lui, et c'est en face de lui qu'ils humilient leurs âmes. » Un tel sens se lie fort bien avec ce qui précède (ῥημάτων αὐτοῦ, ὁδοὺς αὐτοῦ, εὐδοκίαν αὐτοῦ) et avec ce qui suit : C'est de Dieu seul qu'il faut s'occuper; car « c'est entre les mains de Dieu et non dans celles des hommes que nous tomberons » (Cf. XVII, 29; XLIX, 3).

III, 31. — Ce verset a suggéré bien des hypothèses. La meilleure est, semble-t-il, celle que M. Reuss indique en ces mots : « Le traducteur aurait-il voulu dire : on se souvient de lui ? » — Le traducteur a lu probablement le kal de זכר au lieu du niphal (à l'imparfait ces deux voix ne diffèrent que par la vocalisation). Et, au niphal זכר signifie *in memoriam revocatus est*, *memoratus est*. — De plus la locution εἰς τὰ μετὰ ταῦτα paraît bien suspecte. Peut-être, au lieu de ces quatre mots, le texte primitif n'en portait-il qu'un, εἶτα. Ce mot est assez rare dans les Septante, puisque, d'après Schleusner, il ne se rencontre que dans Job, XII, 2. On comprend qu'un lecteur ait eu l'idée de l'expliquer par une glose. Et que cette glose ait été μετὰ ταῦτα, on n'a pas de peine à le concevoir, en remarquant que, d'après Schleusner (au mot εἶθ' οὕτως), μετὰ ταῦτα est précisément l'explication qu'Hesychius donne de εἶθ' οὕτως. — Une fois les mots μετὰ ταῦτα introduits dans le texte à côté de εἶτα, les mots εἶτα μετὰ ταῦτα ont pu facilement devenir εἰς τὰ μετὰ ταῦτα.

V, 14. — « Il paraît, » dit M. Reuss, « que l'auteur a voulu insinuer que la duplicité est plus criminelle encore que le vol. » Je ne trouve pas du tout que cela paraisse. Et l'intervention de ce voleur me semble déplacée dans le contexte, malgré la citation de Shakespeare faite par Edersheim. Pour arriver au sens qu'à voulu exprimer l'auteur, il suffit : 1° d'ouvrir le dictionnaire de Pape et de remarquer que κλέπτης signifie non seulement « der Dieb, » mais « überhaupt der hinterlistig Handelnde ; später auch der Kluge », et que κλέπτω, même sans l'adjonction de νόον, signifie « betrügen, hintergehen, berüken. » — 2° d'ouvrir le dictionnaire de Gesenius et de remarquer que גנב signifie non seulement « furatus est, furto abstulit, » mais aussi « fefellit » (surtout, mais non pas exclusivement avec l'addition de לב), et que le hitpa. signifie « furtim egit. » — Gesenius signale cette analogie d'acception entre גנב et κλέπτειν : tromper en volant, — tromper d'une manière générale.

V, 15-VI, 1. — Les versets V, 14-VI, 1 sont consacrés à la duplicité. Mais il est étonnant de rencontrer, au milieu de ces

versets, un distique tel que celui qui est contenu dans V, 15-VI, 1. Ce distique (ἐν μεγάλῳ — ἐχθρός) non seulement ne s'accorde ni avec les vers précédents ni avec les suivants, mais, en outre, ne présente en lui-même aucun parallélisme, et, à vrai dire, aucun sens tolérable. — Le second membre de ce distique : « d'ami ne deviens pas ennemi » doit signifier non pas ce que cette traduction lui fait dire, mais : « au lieu de (l')ami (que tu parais être), ne sois pas ennemi. » Cela se comprend parfaitement entre deux versets (V, 14 et VI, 1) qui parlent du δίγλωσσος. Il s'agit de dissimulation. — En vertu du contexte, et en vertu du parallélisme, le premier membre de notre distique (V, 15) doit se rapporter au même ordre d'idées. Le sens : « ne commets pas de faute grande ou petite » ne convient absolument pas. Fritzsche l'a bien senti. Il interprète : « Vergeh dich nicht im Grossen und Kleinen, weder im grossen, hohen Masse, noch im kleinem, geringen Masse ; » mais il ajoute : « näml. dem Zusammenhange gemäss mit der Zunge. » Mais si cette interprétation est conforme au contexte, elle n'est pas très fidèle au texte lui-même. Le mot ἀγνοεῖν doit être ici la traduction non pas de שגה, ou שגג, comme le dit Fritzsche, mais de נכר. Au Pihel נכר signifie : *nescivit, ignoravit* rem (Gesenius). C'est ainsi que l'a compris le traducteur. Mais l'auteur avait probablement employé le niphal qui signifie : *dissimulavit*. Le sens serait donc : « il ne faut pas dissimuler, ni peu ni prou. » — Cf. Prov, XXVI, 24 : « Par ses lèvres, celui qui hait se déguise (ינכר), et il met au-dedans de lui la tromperie. »

VI, 2. — Comme le dit M. Reuss, « le texte est probablement corrompu ou l'original a été mal compris par le premier traducteur. » Mais je ne crois pas que la correction du texte doive consister, comme le pense M. Reuss, à transformer ταῦρος en un nom d'*arbre*. Le taureau n'est pas si « malencontreux » que M. Reuss le croit. Il suffit, pour s'en convaincre, de se rappeler XXVIII, 23 : οἱ καταλείποντες κύριον ἐμπεσοῦνται εἰς αὐτήν, καὶ ἐν αὐτοῖς ἐκκαήσεται καὶ οὐ μὴ σβεσθῇ · ἐξαποσταλήσεται ἐπ'

αὐτοῖς ὡς λέων, καὶ ὡς πάρδαλις λυμανεῖται αὐτούς. Si l'on rapproche de notre verset, outre ce texte, le verset VI, 4 : ψυχὴ πονηρὰ ἀπολεῖ τὸν κτησάμενον αὐτήν, peut-être ne trouvera-t-on pas dénuée de toute vraisemblance la conjecture suivante : le traducteur aurait dû écrire ἵνα μὴ διαρπάζῃ ὡς ταῦρος τὴν ψυχήν σου. Il a cru que נפשך représentait un nominatif, tandis que c'était un accusatif. La seconde faute dérive de la première, soit qu'elle ait été commise par le traducteur lui-même, soit qu'il faille l'attribuer à un copiste. — Pour établir une ressemblance plus grande entre notre texte et VI, 4, on pourrait encore supposer que le traducteur aurait dû simplement écrire ἵνα μὴ διαρπάζῃ ὡς ταῦρος ἡ ψυχή σου ; le régime de διαρπάζῃ serait σεαυτόν qui, étant exprimé dans le premier membre, pouvait être sous-entendu dans le second.

VI, 9. — L'interprétation que Fritzsche, Reuss et Edersheim donnent du mot μάχην n'est qu'à moitié satisfaisante. On ne peut se défendre du soupçon que l'on est en face d'une faute de traduction. Le traducteur a compris מָדוֹן, querelle (de דון), au lieu de מִדּוֹן, mesure, longueur, extension (de מדה, מדד). — D'après Schleusner, les Septante ont commis une faute identique dans 2 Sam., XXI, 20. — (Il y a aussi une certaine ressemblance entre les mots μάχη et μῆκος, μακρός).

VI, 22. — Fritzsche et Reuss font remarquer avec raison qu'il est impossible de retrouver l'étymologie à laquelle l'auteur a voulu faire allusion. Fritzsche démontre fort bien l'insuffisance des racines proposées. Et M. Reuss conclut fort justement : « Les mots hébreux usités pour cette notion ne nous rappellent rien de pareil. » Je prends la liberté de rappeler ici une conjecture que j'ai déjà proposée ailleurs (1) et qu'un de mes critiques a bien voulu déclarer « *brillant* » (2) : à partir de VI, 18 s'étend une longue péricope sur la παιδεία. Cette péri-

(1) *La poésie gnomique chez les Hébreux et chez les Grecs.* Salomon et Théognis, p. 61, n. 1.

(2) A. Müller, *Deutsche Literaturzeitung*, 19 März 1887.

cope continue après le verset 21. Dès lors il serait assez naturel que le mot qui... se cache sous σοφία fut non pas חכמה, mais מוסר. Que cela soit possible, c'est ce que prouve le fait que, d'après Schleusner, les Septante emploient le mot σοφία pour traduire non seulement חכמה, mais בינה, דעת, שכל, תבונה, etc. Il y a même, suivant Schleusner, un texte où מוסר a été traduit par σοφία. Mais peut-être ne faut-il pas attacher à ce verset (Prov., VIII, 33) une trop grande importance; car il a été retranché du texte par Tischendorf et rejeté en note. — Si nous replaçons מוסר au verset 22, nous obtiendrons une solution bien simple de la difficulté. Le mot מוסר, discipline, (de יסר), est identique à מוסר, part. hoph. de סור (= recedere, et au Hoph. = remotus est). Et alors de deux choses l'une : ou bien le Siracide aura commis une erreur étymologique et fait dériver מוסר de סור ; ou bien, tout en connaissant la vraie étymologie de מוסר, il a joué sur le double sens du mot. L'une et l'autre hypothèse trouvent leur justification dans ce que nous savons de la manière dont les anciens traitaient les étymologies.

VII, 11. — Peut-être obtiendra-t-on un meilleur texte si on rétablit θεὸς γὰρ (ss. ent. ἐστί) ὁ ταπεινῶν καὶ ἀνυψῶν. Le groupe יהוה a été lu יהיה. — Un copiste du psaume XLV a commis une méprise inverse et a lu, au verset 7, יהוה au lieu de יהיה (1).

VII, 12. — Ce distique présente « une répétition on ne peut plus froide. » Mais nous croyons que si, comme M. Reuss l'a dit avec raison, « les conjectures qu'on a faites pour changer cela sont hors de propos, » il n'est pourtant pas hors de propos d'essayer une conjecture. — La conjecture que Gaab a proposée, fondée sur משל = ὅμοιον (noli epigramma concinnere), n'est pas assez fidèle au parallélisme. On peut en dire autant des corrections ἄνομον, μάταιον, etc. etc. au lieu de ὅμοιον. Il faut que nous trouvions à la place d'ὅμοιον un mot synonyme ou à peu près de ψεῦδος. — C'est dans la ressemblance des racines דמה

(1) Cf. *Les psaumes traduits de l'hébreu*, par C. Bruston, p. 86, n. 4.

(= similis fuit, similis factus est) et רמה (= au Pih. fefellit, decepit), qu'il faut sans doute chercher l'origine de la faute. Quant à l'emploi du verbe ποίει, cf. Dan., XI, 23 : יעשה מרמה (Septante : ποιήσει ψεῦδος). Et dans Ps. LII, 4 (ἐποίησας δόλον) et Ps. CI, 7 (ποιῶν ὑπερηφανίαν), se trouve la locution רמיה עשה.

VII, 22. — « S'il t'est utile, garde-le. » Il serait difficile d'imaginer un conseil plus plat et moins nécessaire. Notre correction donne à ce second membre du verset 22 un sens plus en harmonie avec le contexte. — Le mot χρήσιμος ne se rencontre, d'après Schleusner, qu'une fois dans l'Ancien Testament, et pour traduire בצע. Je suppose que le texte primitif portait בעיר = pecus (Usurpatur in Singulari collective, sicut lat. pecus, pecoris, de omnis generis pecudibus, spec. de jumentis). La confusion du ע et du צ est aisée à admettre. Et l'on peut remarquer que si par mégarde le *iod* un peu allongé touchait le *resch*, l'ensemble de ces deux lettres pouvait passer pour un ע. — Quant à la seconde moitié de ce second membre, on peut soit la conserver telle quelle; car la correction faite à la première moitié (χρήσιμα) rend le second membre plus acceptable : « si tu as du bétail, garde-le; » — soit lire, au lieu de ἐμμενέτω σοι, les mots μελέτω σοι. On sait que μέλει μοι signifie : j'ai soin de, je m'occupe de, je m'intéresse à. Si on remarque qu'un εἰ se trouve dans notre verset devant ἐστί, tandis que les autres versets commencent sans εἰ (κτήνη σοί ἐστιν, τέκνα σοί ἐστι, θυγατέρες σοί εἰσι), on pourra admettre que primitivement un εἰ se trouvait soit devant κτήνη, soit devant τέκνα, et que, déplacé, il est venu se joindre à μελέτω. Le groupe ειμελετω est facilement devenu ἐμμενέτω. Ou encore le εμ de ἐμμενέτω peut provenir d'un καί mal rétabli : certains manuscrits lisent en effet dans 21[b] καὶ μὴ στερήσῃς au lieu de μὴ στερήσῃς que lisent les autres.

IX, 5. — « Auf. Vet. Lat. in decore ejus, worin Grot., was niemand ihm glauben wird, Uebersetzung des richtigen ψιμυθίοις, cerussa, Schminke findet, lässt sich nichts bauen, » dit Fritzsche. La conjecture de Grotius me paraît exacte quant au sens, mais peu acceptable quant au mot. On pourrait, dans

ἐπιτιμίοις, retrouver le mot ἐπίτριμμα, qui signifie : ce qu'on broie, ce qu'on écrase, fard pour le visage...

X, 9-10. — « Le sens est clair, » dit M. Reuss. Peut-être, mais, dans tous les cas, il est assez bizarre. Cette phrase : « de son vivant je lui arrache les intestins, » est, quoi qu'on en dise, étrange. On pourrait d'abord supposer que les mots ἐν ζωῇ sont le résultat d'une faute de traduction. C'est ainsi que, d'après Schleusner, Aquila et Théodotion ont traduit היום, hodie, par ζωή. « Legerunt חיים. » Cela répondrait au σήμερον du verset 10. — La première personne ἔῤῥιψα est assez difficile à admettre. Il y avait sans doute, dans l'original, au lieu de כי בחיים השלכתי הקרבו qu'a lu le traducteur, כי ביום השלכת יה הקרבו. La locution ביום signifie *hoc ipso die, i. e. statim.* « Tu détruis aussitôt, ô Dieu, ses entrailles. » — L'idée de *longueur* (μακρόν) ne convient guère, dans un tel contexte, entre un verbe tel que ἔῤῥιψα et des mots tels que βασιλεὺς σήμερον, καὶ αὔριον τελευτήσει (1). Puisque la Vulgate porte *brevem*, nous sommes amené à penser que le traducteur avait écrit μικρόν. Le sens est alors : « Le médecin se rit de cette petite maladie; il croit que ce n'est qu'une légère indisposition. »

XI, 23-24. — Au sujet du χρεία qui se trouve dans le verset 23, M. Reuss écrit la remarque suivante : « Il faut convenir que le traducteur grec parait ne pas avoir compris le texte hébreu, en disant à la première ligne : Qu'ai-je *besoin?* Le contexte nous autorise à dire : *profit.* » M. Reuss ne fait que reproduire l'opinion de Fritzsche. Mais je crains fort que l'un et l'autre n'aient été un peu trop prompts à accuser le traducteur. — La question : « De quoi ai-je besoin? » est fort bien appropriée au contexte. Elle est parallèle au début du verset 24 : Αὐτάρκη μοί ἐστι. « J'ai bien assez, » n'est-ce pas la même chose que : « De quoi ai-je besoin? » Le mot χρεία doit

(1) Pour l'interprétation, ou plutôt la correction de ces mots, cf. Edersheim, *ad l.*

doit donc conserver son sens propre. Mais le mot qui semble rompre le parallélisme et n'avoir que faire dans le contexte, c'est le mot κακωθήσομαι. Le fait qu'on possède tout ce que l'on peut désirer ne prouve pas que l'on ne puisse le perdre un jour. Et le parallélisme de 23ᵇ et 24ᵇ achève de rendre ce κακωθήσομαι surprenant. — Ce n'est pas à dire qu'il faille corriger le texte. Mais il faut l'interpréter au moyen du verset 25. Le verset 23 renferme le langage que l'on tient ἐν ἡμέρᾳ ἀγαθῶν : « De quoi ai-je besoin? Quel bien ai-je encore à attendre? » C'est un « Befriedigter » qui parle, comme l'a dit fort justement Bretschneider, et comme Fritzsche a eu tort de le nier. Il oublie le malheur et ne songe qu'à se louer de sa situation. — Le verset 24 rapporte le langage que l'on tient ἐν ἡμέρᾳ κακῶν. Ne dis point : « N'est-ce pas assez (de maux) comme cela? Quel nouveau malheur pourrait-il bien m'arriver? Ne suis-je pas aussi malheureux qu'il est possible de l'être? » Il oublie le bonheur, et ne songe qu'à gémir sur sa situation et à en déplorer l'amertume. — Le mot αὐτάρκη traduit sans doute המעט, *num parum est? nonne satis est?* C'est ainsi, d'après Schleusner, que Symmaque a traduit par αὐταρκ. המעט, dans Es., VII, 13. Il faut, comme le fait Tdf., placer un ; après Αὐτάρκη μοί ἐστι.

XIII, 12. — Comment admettre, avec Fritzsche, Reuss et Edersheim, que ὁ μὴ συντηρῶν λόγους soit quelqu'un qui divulgue et trahit les secrets qu'on lui a confiés? Des locutions comme συντηρ. διηγήσεις ἀνδρῶν ὀνομαστῶν (XXXIX, 2), συντηρ. τὰς ὁδοὺς αὐτοῦ (sc. κυρίου, II, 16. Cf. VI, 26), παιδείαν (XLI, 14), me paraissent indiquer, pour συντ. λόγους, une toute autre interprétation. Cette opinion est corroborée par l'évident parallélisme de notre verset avec XII, 12 : ... καὶ ἐπ' ἐσχάτῳ ἐπιγνώσῃ τοὺς λόγους μου, καὶ ἐπὶ τῶν ῥημάτων μου κατανυγήσῃ. D'autre part, le mot συντηρ. est employé dans XIII, 13 : συντήρησον καὶ πρόσεχε σφοδρῶς, ὅτι μετὰ τῆς πτώσεώς σου περιπατεῖς. N'est-il pas arbitraire d'appliquer deux interprétations différentes au même mot employé deux fois dans la même ligne? Je n'hésite pas à sous-entendre

λόγους après συντήρησον : fais attention à *mes* paroles et garde-les. Et voici comment j'interprète le verset 12 : le mot ἀνελεήμων peut être décomposé en μὴ ἐλεήμων. Les Septante traduisent assez souvent par ἐλεήμων l'*adjectif* חנון. Je crois qu'au lieu de vocaliser les consonnes חנון de façon à obtenir l'*adjectif* (employé dans Exode, XXXIV, 6 ; Ps. CXII, 4, par exemple), il fallait les vocaliser de façon à obtenir le *participe passif kal* de חנן (employé, par exemple, dans Lament., IV, 16). Comme חנן signifie : faire grâce, épargner, etc., son participe passif signifie : celui auquel on a fait grâce, que l'on a épargné. — Le mot φείδομαι traduit beaucoup de mots hébreux, en particulier חשך (Schleusner), qui signifie : *retinuit*, *cohibuit a periculo*, *i. e. servavit* (Gesenius), et dont le niphal signifie, par suite : être épargné, sauvé. Je crois qu'ici encore le traducteur s'est mépris sur la vocalisation et a cru voir un kal dans ce qui était un niphal. — Le sens que nous acquérons ainsi est le suivant : Celui qui ne garde pas mes paroles ne sera pas pris en pitié, et on ne lui épargnera pas les fers ni les mauvais traitements (mot à mot, il ne sera pas épargné ou délivré relativement aux mauvais traitements et aux fers). — Si l'on nous objecte que l'absence de pronom après λόγους ne permet pas de traduire *mes* paroles, nous répondrons que le même motif interdit la traduction : *tes* paroles. D'ailleurs, le suffixe י de la première personne a pu facilement être négligé devant ו (καί).

XIII, 20. — Le parallélisme de πλουσίῳ πτωχός avec ὑπερηφάνῳ ταπεινότης exige dans le premier membre, à côté de ὑπερηφανῷ, un substantif indiquant non une *qualité*, mais une *personne*, c'est-à-dire le mot ταπεινός. Le parallélisme du verset 20 avec les versets 18 et 19 vient corroborer cette exigence. Dès lors, il faut admettre que le traducteur a lu ענוי (ταπεινότης) au lieu de עני (ταπεινός).

XIII, 25-26. — « Phrase très obscure, » dit M. Reuss, « dont probablement le traducteur n'a pas compris le sens. Les traductions qu'on en a données en grand nombre sont généra-

lement tout aussi inintelligibles que le grec. » Le sens du premier verset (vers. 25) est clair. Dès lors, trouvant au verset 26ª, d'une part, les mots καρδία et πρόσωπον, d'autre part les mots ἐν ἀγαθοῖς, on est porté à croire qu'en 26ᵇ on retrouvera καρδία et πρόσωπον, mais avec ἐν κακοῖς (Cf. 25ᵇ). — Remarquons que dans XXXVII, 17, les mots ἴχνος ἀλλοιώσεως καρδίας qui interrompent fort malencontreusement la suite des idées, ressemblent assez à une intrusion. Je crois qu'il y a eu échange entre les versets XIII, 25-26 et XXXVII, 17. — Au verset XXXVII, 17, j'écrirais : ... βουλή. παραβολῶν διαλογισμοί. τέσσαρα... Et le texte ainsi rétabli pourrait être soumis à un essai d'explication suivie. Ou bien on pourrait considérer παραβολῶν διαλογισμοί comme un titre analogue à ΠΕΡΙ ΤΕΚΝΩΝ, ΠΕΡΙ ΥΓΙΕΙΑΣ, ΠΕΡΙ ΗΓΟΥΜΕΝΩΝ, ΠΑΤΕΡΩΝ ΥΜΝΟΣ, ΑΙΝΕΣΙΣ ΣΟΦΙΑΣ, etc... En particulier, on trouve dans XX, 26, un titre semblable à παραβολῶν λογισμοί. C'est ΛΟΓΟΙ ΠΑΡΑΒΟΛΩΝ. — Au verset XIII, 26, j'écrirais καὶ ἴχνος ἀλλοιώσεως καρδίας ὅρασις μετὰ κόπου. Il est clair que, après les mots ἴχνος καρδίας ἐν ἀγαθοῖς, et en antithèse à ces mots, les mots ἴχνος ἀλλοιώσεως καρδίας équivalent à ἴχνος καρδίας ἐν κακοῖς. Quant aux derniers mots (ὅρασις μετὰ κόπου), comparez XXV, 17 : πονηρία γυναικὸς ἀλλοιοῖ τὴν ὅρασιν αὐτῆς, καὶ σκοτοῖ τὸ πρόσωπον αὐτῆς ὡς σάκκον. On pourrait être tenté, pour rendre la ressemblance encore plus frappante, de corriger ὅρασις μετὰ σκότου.

XIV, 22. — Comme le dit fort justement M. Reuss, « ce distique énonçant la pensée à l'impératif, interrompt assez singulièrement le fil de la phrase. » Je crois que la correction est facile à trouver. Il suffit de remarquer que le verset 21 qui commence par ὁ διανοούμενος continue par καὶ ... νοηθήσεται. De même au verset 23 : ὁ παρακύπτων ... καὶ ἀκροάσεται; et au verset 24 : ὁ καταλύων ... καὶ πήξει, etc... Il faut donc rétablir καὶ ἐξῆλθε ... καὶ ... ἐνεδρεύει (1). Ce qui a pu amener la faute, c'est la sur-

(1) D'ailleurs, la version syriaque lie ensemble les versets 21 à 24 et en fait des phrases subordonnées à la proposition du verset 20.

prise qu'a dû éprouver un copiste en voyant un aoriste et un présent s'introduire au milieu de ces futurs. Mais rien n'empêche d'admettre une inadvertance du traducteur, très explicable d'ailleurs, étant donnée la constitution du verbe hébreu. — Le καὶ, souvent confondu avec αι, a pu disparaître après le νοηθήσεται du verset 21. D'ailleurs il n'est pas indispensable de le rétablir. Car les versets 25, 26, 27 commencent sans καί.

XV, 11-12. — Quoi qu'en dise Edersheim, le verset 11ᵇ doit être corrompu. Car 1° il n'y a pas de parallélisme entre 11ᵇ et 12ᵇ, puisque dans 12ᵇ Dieu est le sujet du verbe principal, et que dans 11ᵇ le verbe principal est à la seconde personne. — 2° La traduction : « Ce qu'il hait, tu ne dois pas le faire » est vide de sens. Il faudrait, pour qu'on pût comprendre quelque chose au texte, qu'il fût possible de traduire : « Ce que tu as fait, il le hait. » Ce serait là un motif à faire valoir contre l'objection citée par le Siracide : comment Dieu serait-il cause que tu as péché, puisqu'il hait ce que tu as fait? Mais l'interversion serait plus difficile à justifier et moins satisfaisante que la correction suivante : il ne faut pas hésiter à lire : οὐ ποιήσει. καὶ μὴ εἴπῃς... On sait que dans l'écriture onciale καί est souvent représenté, en abrégé, par sa première lettre κ, laquelle est à peu près identique au groupe ισ. Par suite, ποιησει ισ μη a facilement pu devenir ποιησεις μη. L'oubli de l'un des deux *iota* juxtaposés a suffi. — Le sens obtenu par notre correction est le suivant : Dieu aurait fait le mal, s'il avait été cause de ton péché. Mais Dieu hait le mal, donc il n'est pas la cause de ton péché. Car il ne peut avoir fait ce qu'il hait.

XVI, 30. — Fritzsche se croit obligé de corriger ψυχήν en ψυχή et de faire de ψυχή le sujet de ἐκάλυψε. Pour moi, s'il fallait absolument avoir recours à une correction, je lirais plutôt avec Bretschneider ψυχῇ. Je ne réussis pas à voir en quoi cette leçon est plus diffiicile à admettre que ψυχή. Elle aurait l'avantage d'être conforme aux usages grammaticaux des Septante (Cf., par exemple, Ex., XV, 5 : πόντῳ ἐκάλυψεν αὐτούς), et de donner à ἐκάλυψε le même sujet qu'aux verbes précédents, c'est-à-dire

Dieu. — Toutefois, il me semble qu'il n'est nullement nécessaire de recourir ici à une correction du texte. Il est certain que καλύπτω ne régit pas généralement deux accusatifs, ni dans le grec classique, ni dans le grec hellénistique. Peut-être cependant, en cherchant bien, ne serait-il pas impossible d'en trouver des exemples. Mais peu importe. Le mot καλύπτω est la traduction de כסה qui, d'après Gesenius, gouverne parfois un *double accusatif*. Cela étant, qu'y a-t-il d'invraisemblable à ce que notre traducteur ait donné en grec au verbe καλύπτω le double accusatif que l'hébreu donnait au verbe כסה? « Dieu a couvert la surface de la terre de toutes sortes d'êtres vivants. »

XVII, 3. — « Καθ' ἑαυτούς bezog man auf αὐτούς, » dit Fritzsche, «wie es ihnen angemessen war, bis Linde die Entdeckung machte, die Beifall fand, dass es auf den Herrn gehe = κατ' εἰκόνα αὐτοῦ, und eine sclavische Uebersetzung vorliege. Der Plural sei gebraucht, weil Elohim (Gen., I, 26) in der Mehrheit von sich rede. Letzteres ist geradezu albern und nur Ersteres zulässig, aber wohl kommt man sehr in Versuchung καθ' ἑαυτόν zu ändern, wofür freilich diplomatisch nichts vorliegt. » — La Vulgate traduit : selon lui-même (*secundum se*). — Le changement de ἑαυτόν en ἑαυτούς est bien facile à expliquer. La paléographie constate, dans les manuscrits grecs, de fréquentes confusions entre les groupes ως et ν. Et ici la confusion a pu être facilitée par la proximité de αὐτούς.

XVIII, 4. — Le mot ἐξεποίησεν ne convient guère. Fritzsche dit : « Es steht wie ἐνεποίησεν. » Mais cette identité de sens ne peut se soutenir. Si l'on veut avoir un mot synonyme de ἐνεποίησεν, c'est ἐνεποίησεν lui-même qu'il faut rétablir. Le voisinage de ἐξαγγεῖλαι, ἐξιχνιάσει, ἐξαριθμήσεται, ἐκδιηγήσασθαι a contribué à la faute. — Pour l'emploi de ἐμποιέω dans l'Ecclésiastique, voyez XLII, 17, XXXIX, 11.

XVIII, 16-17. — Au verset 16, M. Reuss traduit : « une bonne parole vaut mieux encore que le don. » La traduction est peu littérale. Celle de Fritzsche reproduit bien plus exacte-

ment le texte : « Also ist ein Wort besser als eine Gabe. » Mais ni l'une ni l'autre de ces traductions ne conviennent bien au contexte. Je crois qu'il faut admettre une faute de traduction. Le traducteur aurait dû écrire : οὕτως ἀγαθὸς λόγος ἐν δόσει. Il y avait dans l'hébreu טוב ד״ מט״ ou du moins c'est ce que le traducteur a lu. Mais l'auteur avait mis טוב ד״ במ״. La différence entre le ב et le מ dans l'écriture manuscrite n'est pas bien grande ; et puis le fait que le mot δόσις lui-même commençait par un מ et était précédé par le mot דבר a bien pu contribuer à faire confondre les deux lettres. — Au verset 17, M. Reuss traduit : « La parole vaut mieux que le don. » Mais la phrase : *un* don, c'est-à-dire *tout* don est inférieur à *une*, c'est-à-dire à *toute* parole, est trop générale et, partant, inexacte. Il faut que les mots λόγος et δόμα soient un peu mieux déterminés. Il le faut d'autant plus que l'auteur ajoute : καὶ ἀμφότερα παρὰ ἀνδρὶ κεχαριτωμένῳ. Je propose de lire : οὐχ ἡδὺς λόγος ὑπὲρ δόμα ἀγαθόν. La corruption de ἡδύς s'explique d'une part par l'identité de prononciation des lettres η et ι (identité qui a souvent causé leur confusion), d'autre part par l'extrême ressemblance paléographique du groupe ου avec le groupe συ dérivé de υσ par métathèse.

XX, 22. — Il n'est pas nécessaire d'admettre les fautes de lecture que Fritzsche attribue au traducteur. Il suffit d'admettre une transposition et de rétablir ἀπὸ προσώπου ἄφρονος, ou d'admettre que, pour le traducteur, ἀπὸ ἄφρονος προσώπου équivalait à peu près à ἀπὸ τοῦ τοῦ ἄφρονος προσώπου, c'est-à-dire que ἄφρονος est régi non par ἀπὸ, mais par προσώπου. — Maintenant, au lieu du concret, l'auteur avait voulu désigner l'abstrait. Et c'est pourquoi le traducteur aurait dû écrire : ἀπὸ προσώπου ἀφροσύνης. — Quant à la locution ἀπὸ προσώπου, il suffit de remarquer que מלפני = propter, i. q. מן (Gesenius) et que מפני a aussi ce même sens. Cf. Es., X, 27 : מפני שמן, propter pinguedinem (tauri). — « Tel se perd par suite d'un sentiment de honte, et se ruine par sa sottise. » Le sens convient parfaitement au contexte.

XXI, 8. — Fritzsche lit et traduit « *ses* pierres » (seine Steine) et néanmoins il interprète : « Wer Steine für den Winter sammelt thut etwas Thörichtes, denn da braucht man gegen die Kälte Holz, nicht Steine. » L'interprétation est bonne, mais, pour qu'elle soit acceptée, il convient d'améliorer un peu le texte. Remarquons que le mot αὐτοῦ n'occupe pas la même place dans tous les manuscrits. Les uns lisent αὐτοῦ τοὺς λίθους ; les autres τοὺς λίθους αὐτοῦ ; d'autres enfin ἑαυτῷ λίθους. La dernière leçon est la plus séduisante, mais elle est moins bien documentée et paraît n'être qu'une correction de copiste. Je crois que le traducteur avait écrit tout simplement : ὁ συνάγων λίθους εἰς χειμῶνα. — Le αὐτοῦ provient du premier membre. Une fois introduit, il a entraîné l'addition du supplément τοῦς, qui a d'ailleurs été facilitée par les syllabes (αὐ)τοῦ, (λί)θους.

XXI, 17. — On obtiendra un texte meilleur et un parallélisme bien plus satisfaisant, si, au lieu de sous-entendre ἐκκλησία comme Fritzsche, on admet que le traducteur a confondu le kal et le niphal, et traduit par un actif ce qu'il aurait dû traduire par un passif. Les mots τοὺς λόγους αὐτοῦ (οἱ λόγοι) sont le sujet du verbe dont διανοηθ. tient la place. Et le sens est : « La bouche de l'homme intelligent est recherchée dans l'assemblée, et ses discours sont médités dans le cœur. » — Il faut remarquer que certains manuscrits portent le *pluriel* διανοηθήσονται. — Il se peut aussi que ἐν καρδίᾳ soit également une faute de traduction. Ainsi, d'après Schleusner, le mot רב, *multitudo*, a été traduit par καρδία dans Prov., XV, 22. « Loco ברב, in multitudine, legit בלב. Idem valet de loco Prov., XXIV, 6. »

XXIII, 12 et XXVII, 30. — Dans ces deux versets, le traducteur a commis la même faute (qu'il a également commise dans XXI, 25, comme l'a très bien vu Fritzche et comme Edersheim a tort de ne pas le reconnaître). Il a vocalisé אֵלֶּה (ταῦτα), au lieu de אָלָה (κατάρα). Au verset 12 du chapitre XXIII, la transposition des mots πάντα ταῦτα (πᾶσα κατάρα) a résulté de la

faute de traduction : il n'y avait plus rien de nécessaire à ce que l'un des mots fût le premier plutôt que l'autre.

XXIV, 23. — Le traducteur aurait dû écrire : ταῦτα πάντα ἐξηγήσατο διαθήκη θεοῦ ὑψίστου, νόμος ὃν ἐνετείλατο Μωυσῆς κληρονομίαν συναγωγαῖς Ἰακώϐ. Le traducteur a lu évidemment (ou הברית) ספר ברית. Je crois qu'il a commis ici une faute analogue à celle qu'il aurait commise, suivant Fritzsche et M. Reuss, dans I, 19. Dans ce dernier verset, le Siracide imite et reproduit un passage de Job, où se trouve le verbe ויספרה. Le traducteur a rendu ce mot par ἐξηρίθμησεν, tandis que les Septante, en cet endroit de Job, portent ἐξηγήσατο. Nous nous croyons autorisé par là à admettre une méprise de ce genre dans le verset 23 de notre chapitre XXIV. — Les accusatifs νόμον (1), κληρονομίαν montrent bien aussi qu'il ne s'est pas fait une idée très nette du verset qu'il traduisait. Il est vrai qu'on peut ici s'en prendre aux copistes. Le contact de νόμος avec le pronom relatif ὃν a pu amener la corruption de νόμος en νόμον, outre que les syllabes ος et ον sont souvent confondues. Et le traducteur a peut-être expliqué κληρονομίαν, comme nous l'avons expliqué nous-même, en effaçant la virgule mal à propos placée par Tdf. entre Μωυσῆς et κληρονομίαν, et en donnant à ἐνετείλατο le sens qu'a si souvent צוה : constituit, instituit, condidit. Κληρονομίαν est alors, comme ὃν, un régime de ἐνετείλατο. — Il me semble que le sens que nous obtenons par cette correction est fort bien approprié aux versets 25-27, où c'est la *loi* qui est le sujet : (νόμος) ὁ πιμπλῶν, ὁ ἀναπληρῶν, etc... On ne voudra pas nous contester que διαθήκη et νόμος puissent être le sujet de ספר. Les verbes πιμπλῶν, ἀναπληρῶν suffiraient à réfuter l'objection. Quant au sens du pihel de ספר, M. Bruston l'a établi en ces termes : « Ce verbe veut dire le plus souvent *raconter* ; mais de *raconter* à *expliquer*, la distance, il faut l'avouer, n'est pas bien grande... Il signifie *manifester* dans Job XXVIII, 27... au commencement du psaume XIX. » Au début de ce psaume il est mis en

(1) Quelques mss., il est vrai, portent νόμος.

parallèle avec le hiphil de נגד. « Dans plusieurs passages où ce verbe est employé d'une manière absolue, sans régime, il paraît signifier *parler* ou *raisonner* (Ps. LXXIII, 15; LXIV, 6. Es. XLIII, 26). Tout cela est bien voisin d'*expliquer*. » Enfin, dans Esdras, VII, 11, « ce verbe ne peut guère se rendre que par *expliquer* ou *interpréter* (1). »

XXIX, 25. — Fritzsche dit que cette construction (πρὸς ἐπὶ τούτοις) se trouve chez Aristophane. Cela n'empêche pas qu'elle est assez surprenante dans notre traduction. Peut-être le traducteur avait-il écrit : καὶ προσέτι ταῦτα πικρά... Ainsi rétabli, le texte offre la plus grande similitude avec le verset 28 : βαρέα ταῦτα... La rareté du mot προσέτι a peut-être été la cause de la faute.

XXXIII, 12. — Il faut rétablir οὐκ ἔστι θεὸς πλὴν ἡμῶν. Cf. verset 5. — Le mot θεός était écrit en abrégé θσ. Comme il y a une grande ressemblance, dans l'écriture onciale, entre θ et ε et entre π et τι, le groupe εστι était suivi d'un groupe θσπ qui pouvait être lu εστι. L'un de ces deux groupes a pu disparaître, et l'on a eu εστι λην, d'où facilement ἔστι πλήν, mais θσ n'a pas été rétabli.

XXXV, 1. — Le contexte montre qu'il vaut mieux lire αὐτοὺς κάθισον et voir dans καθ. comme en plusieurs endroits (Cf. Schleusner) le hiphil הושיב de ישב, faire asseoir. Ce qui a poussé à la faute, c'est une méprise d'un copiste qui a attribué à κάθισον le même sens qu'à ἀνάπεσε, ne faisant pas attention que celui auquel s'adresse le discours ne doit prendre place qu'*après avoir fait* ce qui est dit au verset 1 (ποιήσας ἀνάπεσε).

XXXV, 18. — Ces mots semblent actuellement former le premier membre d'un verset dont le second membre n'existe pas dans les mss. grecs. Fritzsche croit qu'il s'est perdu, et M. Reuss l'emprunte au latin. Pour moi, dans ce prétendu premier membre, je serais tenté de voir purement et simple-

(1) *Revue théolog.*, juillet 1874. *De quelques altérations du texte des Psaumes*, par C. Bruston, p. 60.

ment la réunion d'une glose et deux digraphies. — Les mots ἄνευ βουλῆς résultent de la digraphie des deux premiers mots du verset 19. — Les mots μετ' αὐτοῦ résultent de la digraphie de μεταμελοῦ, qui termine le verset 19. — Μετὰ τὸ ποιῆσαι est une glose afférente aux mots ἐν τῷ ποιῆσαί σε (μὴ μεταμελοῦ). M. Reuss traduit ces mots par : « Tu n'auras pas à te repentir après coup. » Sans s'en douter, il traduit non pas le texte, qui porte ἐν τῷ ποιῆσαι, mais la glose μετὰ τὸ ποιῆσαι (1).

XXXVII, 8. — Je crois qu'en intervertissant un peu l'ordre des membres on obtiendra une meilleure construction de la phrase : ἀπὸ συμβούλου φύλαξον τὴν ψυχήν σου, καί γὰρ αὐτὸς ἑαυτῷ βουλεύσεται, καὶ γνῶθι πρότερον τίς αὐτοῦ χρεία, μή ποτε βάλῃ ἐπὶ σοὶ κλῆρον. — Ces derniers mots (μή ποτε βάλῃ ἐπὶ σοὶ κλῆρον) ne signifient pas grand'chose. Il faut admettre une faute de traduction. L'auteur avait écrit tout simplement הפילך : il te fera tomber — par conséquent « de peur qu'il ne te fasse pas tomber, périr. » Le traducteur, par suite d'une digraphie du ל, a lu הפיל לך. Or, il se trouve que parfois הפיל signifie jeter le sort, lorsqu'il est suivi de la préposition ל qui indique la personne à qui échoit par le sort l'objet en question ou à propos de qui le sort est jeté. Et il n'est nullement nécessaire, pour cela, que le mot גורל soit exprimé. Gesenius cite un exemple où il est omis (1 Sam., XIV, 42. Cf. Ez., XLV, 1). Notre traducteur ayant lu הפיל לך, a cru avoir affaire ici à cet emploi de הפיל, et c'est pourquoi, afin d'exprimer clairement en grec la pensée qu'il trouvait dans l'original, il a ajouté κλῆρον.

XXXVII, 11. — On peut s'étonner de rencontrer le concret (ἀντιζήλου) au lieu de l'abstrait que l'auteur emploie partout ailleurs (μεταβολίας, πράσεως, εὐχαριστίας, etc...) Peut-être le traductenr avait-il simplement écrit μετὰ γυναικὸς περὶ ζήλου καὶ μετὰ δειλοῦ... Ζῆλος, comme dans plusieurs passages cités par Schleusner, serait la traduction de קנאה auquel il faudrait donner, parmi les

(1) Après avoir rédigé cette conjecture, je me suis aperçu qu'Edersheim en avait proposé une presque identique.

sens qu'indique Gesenius pour ce mot, soit le troisième : « In malam partem : ira, indignatio... Dicitur de iracundia et stomacho hominum, » soit plutôt le premier : « Zelotypia, ut mariti — inde invidia. » — Un lecteur aurait écrit en marge la glose suivante : ἀντὶ αὐτῆς, glose afférente aux mots ἐξ ἐναντίας du verset 9. Cette glose aurait été introduite dans le texte qui serait devenu ...περὶ ζήλου ἀντὶ αὐτῆς... d'où, par une transposition facile, et, pour ainsi dire, forcée : περὶ ἀντιζήλου αὐτῆς... — Ce qui empêche de proposer cette correction avec une entière assurance, c'est que c'est plutôt une correction de style qu'une correction imposée par le contexte ou le texte (grammaire, nécessité de trouver un sens qui convienne...).

XXXVIII, 5-7. — La conjecture de Gutman que Fritzsche mentionne pour la rejeter, ne paraît pas bien loin de la vérité. Ce critique veut rapporter αὐτοῦ à Dieu. Sans doute, si nous maintenons αὐτοῦ dans le texte original, en hébreu, nous ne pouvons faire autrement que de le rapporter à ξύλου. Et, telle que Fritzsche la rapporte, la conjecture de Gutman doit être repoussée. Mais nous pouvons admettre une faute de traduction, d'autant plus que la version syr. porte « le pouvoir de Dieu. » Nous avons déjà, plus d'une fois, eu l'occasion de rappeler que Schleusner cite plusieurs exemples où au lieu de Dieu (אל, אלוה, אלהים), les Septante ont mis αὐτός. On comprendra mieux dans cette hypothèse le καὶ αὐτός qui commence le verset 6. — « Lui-même donna aux hommes la science, de manière qu'ils deviennent célèbres par ses merveilles. » L'idée de gloire est parfaitement déplacée ici. Je crois que le traducteur a mal rendu son original. Il a dû lire התפאר, qui a été traduit dans Es. XLIX, 3 par ἐνδοξασθήσομαι. Mais le texte portait התרפא = *sanandum se curavit*, de רפא = *curavit, sanavit*. Il suffit d'admettre une transposition du ר. — « C'est avec celles-ci qu'il guérit et enlève le mal, » traduit M. Reuss au verset 7, et il met en note : *il*, c'est-à-dire « le médecin. » Ce changement de sujet, assez brusque, surprend. Et comme, d'autre part, l'un des deux verbes ἐθεράπευσε et ἦρε suffirait par-

faitement, on se prend à soupçonner le traducteur d'avoir vu un verbe dans ce qui était un substantif (ou un participe). Il a sans doute vocalisé *rapha* au lieu de *rophé*. Ce dernier mot est traduit dans Job XIII, 4 par ἰατής et dans trois autres textes (2 Chron., XVI, 12; Job, XIII, 4; Jér., VIII, 22) par ἰατρός (Cf. Schleusner). Le καί peut avoir été introduit par le traducteur en conséquence de son erreur de vocalisation. Il se peut aussi qu'un copiste antérieur au traducteur ait ajouté un ו parce qu'il vocalisait dans son esprit *rapha*. Et si le verbe que traduit ἦρε était au hiphil, l'addition d'un ו devant ה a pu se faire sans beaucoup de difficulté. — Ce qui confirme cette conjecture, c'est que la version syr. porte : « Le *médecin* soulage » et la version latine : « In his *curans* mitigabit dolorem. » — Le texte reçu porte ἀνθρώποις au verset 6 et τὸν πόνον αὐτοῦ au verset 7. Il faut se décider pour le singulier ou pour le pluriel. Si on conserve ἀνθρώποις au verset 6, il faut écrire au verset 7 τὸν πόνον αὐτῶν : ce qui est d'ailleurs une variante; et si on conserve τὸν πόνον αὐτοῦ au verset 7, il faut écrire au verset 6 ἀνθρώπῳ : ce qui est encore une variante.

XXXIX, 6. — On affirme (1) que le Siracide parle bien de l'invisibilité de Dieu, mais ne dit pas un mot de sa *spiritualité*. Si le mot de spiritualité ne se rencontre pas dans l'ouvrage, la chose y est et surabondamment. Ne résulte-t-elle pas de l'incompréhensibilité et de l'invisibilité de Dieu? Et quels termes le Siracide aurait-il dû et pu employer, s'il avait voulu parler de spiritualité, autres que ceux dont il se sert? On déclare que le Siracide ne parle jamais de l'Esprit de Dieu. Quand il en serait ainsi, cela ne prouverait rien contre la spiritualité du Dieu du Siracide, cela indiquerait seulement que l'auteur de l'Ecclésiastique identifie la Sagesse avec l'Esprit divin ou remplace celui-ci par celle-là. Mais l'assertion est un peu trop absolue, comme on peut s'en convaincre par l'examen de trois passages qui paraissent mentionner l'Esprit de Dieu :

(1) *Weisheitslehre der Hebräer*, von Bruch, S. 289, 295, *f.*

1) XXXIX, 6 — qui doit être traduit non pas : « Si le Seigneur, le grand Dieu le veut, il sera rempli d'un esprit d'intelligence » (Bruch, Fritzsche, Reuss), mais : « il sera rempli d'intelligence par le Saint-Esprit. »

Pour que la traduction de Fritzsche, Bruch, Reuss fût possible, il faudrait que l'auteur eût écrit πνεύματος συνέσεως. Le verbe ἐμπιπλ. se construit toujours avec le génitif dans le Nouveau Testament. Dans le grec classique, c'est le plus fréquemment avec le génitif qu'il se construit. Passow, dans son article d'une colonne et demie sur le mot ἐμπιπλ., ne cite que *deux* exemples de datifs : ἐμπίπλαται ἀνθρώπων αἵματι ὁ βωμός (Pausanias) — ἀμπελίνῳ καρπῷ (Hérodote). Dans les Septante enfin, c'est le génitif qui est employé dans les cas semblables au nôtre. On lit dans Exode, XXVIII, 3 : οὓς ἐνέπλησα πνεύματος σοφίας καὶ αἰσθήσεως. Enfin, dans les apocryphes et dans le Siracide lui-même, le datif n'est employé après ἐμπ. que dans un seul cas ; et dans ce cas unique, le datif ne signifie pas la chose qui remplit, mais le moyen, l'intermédiaire par lequel la chose remplit : πλεονέκτου ὀφθαλμὸς οὐχ ἐμπίπλαται μερίδι (Sir., XIV, 9). Si le Siracide avait écrit μερίδος, il aurait écrit une absurdité, parce qu'en réalité sa phrase équivaut à celle-ci : ὀφθαλμὸν οὐχ ἐμπίπλησι μερίς. De même, le verset XXXIX, 6, peut être ainsi retourné : πνεῦμα ἐμπλήσει (αὐτὸν) συνέσεως. Le datif πνεύματι est le complément du verbe passif. Le génitif συνέσεως est le complément du verbe à toutes ses voix (genit. rei qua impletur locus — Wahl). Le sens donné par nous à πνεύματι concorde parfaitement avec le sens du premier membre : ἐὰν κύριος ὁ μέγας θελήσῃ.

2) « Lorsque Elie fut enveloppé dans le tourbillon, Elisée fut rempli de son esprit » (XLVIII, 12). Wahl interprète fort bien : « de l'esprit d'Elie, c'est-à-dire de l'Esprit du Seigneur qui était dans Elie. »

3) « Par l'esprit il vit les choses dernières » (XLVIII, 24) (1).

(1) Voir, pour l'interprétation de e texte, ce que nous en disons dans cet appendice même, *ad l.*

Wahl interprète encore fort bien : « par l'Esprit du Seigneur. »

Il faut donc se contenter de dire que le Siracide parle rarement de l'Esprit divin. Il parle plutôt de Dieu ou de la Sagesse divine. Si le rôle effacé que l'Esprit divin joue dans son livre ne prouve rien contre la spiritualité de sa notion de Dieu, il ne prouve pas davantage contre la spiritualité de sa notion de la Sagesse. En effet, dans XXIV, 3, l'auteur identifie la Sagesse à la fois avec la Parole de Dieu et avec l'Esprit de Dieu : « Moi je suis sortie de la bouche du Très-Haut, et comme un brouillard j'ai recouvert la terre (1). »

XXXIX, 22. — M. Reuss traduit : « Sa bénédiction recouvre la terre comme un fleuve, et comme un déluge elle féconde le sol aride. » Et il écrit en note : « Probablement le traducteur grec a négligé ici l'article, et l'auteur hébreu a voulu parler *du* fleuve, c'est-à-dire du Nil, dont le débordement est une bénédiction pour le sol. » Il est assez étonnant, étant donnée cette opinion de M. Reuss, qu'il ait choisi le terme de *déluge* pour rendre κατακλυσμός. Un déluge ne féconde guère! Pourquoi ne pas traduire *inondation*? — L'opinion de M. Reuss sur le sens de ποταμός est d'ailleurs empruntée à Fritzsche qui la développe et la motive un peu mieux : « Vor ποταμός war wohl der Artikel zu setzen, denn es wird כיאר oder כנהר zu punctiren gewesen sein ; im erstern Falle war der Nil gemeint, im letztern allenfalls der Jordan. » La seconde hypothèse est inadmissible. Schleusner et Gesenius ne disent pas que הנהר ait jamais été employé κατ' ἐξοχήν pour désigner le Jourdain. Et, dans le cas qui nous occupe, l'argument *e silentio* nous paraît aisément décisif. Au contraire, « cum articulo הנהר fluvius est dictus κατ' ἐξοχήν *Euphrates* » (Gesenius. Cf. Schleusner). — C'est donc entre l'Euphrate et le Nil qu'il y aurait lieu de choisir. S'il fallait absolument se décider pour un fleuve déterminé, le Nil me semblerait devoir être *a priori* écarté : est-il vraisemblable que ce soit l'auteur écrivant en hébreu qui ait pensé au Nil et

(1) Cf. Gen., I, 2.

le traducteur vivant en Egypte qui l'ait oublié? — Seulement est-il réellement nécessaire de penser à un fleuve particulier? Ne pourrait-on pas prendre ποταμός dans son sens général, ainsi que κατακλυσμός? Et sommes-nous forcé enfin d'admettre une méprise du traducteur?

XLII, 22. — Lisez σπινθῆρες, et voyez dans ce mot, comme dans Ezech., I, 7, la traduction de נצצים, pluriel du participe kal de נצץ, étinceler, resplendir. Le sens est alors : « Combien toutes ses œuvres sont admirables, et comme elles sont étincelantes, resplendissantes à voir! »

XLV, 3. — « Comme le sujet de la phrase est Dieu, » dit M. Reuss, « les prodiges ne peuvent être que ceux des magiciens de Pharaon. » — « Vielmehr, » dit Fritzsche, « wird man die Worte mit Baduell. auf das Entfernen der wunderbar bewirkten Landplagen zu beziehen haben. » Il y a encore une explication plus simple et meilleure, croyons-nous. Le traducteur a traduit par καταπαύω, comme en plusieurs endroits (Schleusner), le pihel de כלה qui signifie certainement « finivit, desiit, facere ut desinat, finem imponere », mais qui signifie aussi et d'abord « absolvit, perfecit, vollenden, vollkommen zu Stande bringen — non multum differt ab עשה fecit » (Gesenius). Le sens est dès lors : « par sa parole il accomplit des prodiges. » — Un peu plus loin dans le même verset, le traducteur a encore l'air de n'avoir pas très bien compris son original. Il a rendu par ἐντέλλομαι, comme les Septante dans d'autres endroits (Schleusner), le verbe צוה qui signifie, en effet, « jussit, praecepit, mandavit, » mais qui signifie aussi « constituit, aliquem super aliqua re, i. e. praefecit rei sq. acc. pers. et על rei » (Gesenius). Le sens est donc : il l'a établi chef de son peuple, sur son peuple. Schleusner cite des exemples où על est traduit par πρός dans les Septante. Il est certain qu'ἐπί eût mieux valu.

XLVI, 3. — On a proposé d'admettre une faute de traduction : au lieu de γάρ, le traducteur aurait dû écrire ὅτε. Mais le sens qu'on obtient ainsi n'est pas bien satisfaisant : « Qui avant

lui résista ainsi quand le Seigneur lui amenait les ennemis ? » — Je propose de lire : τοὺς γὰρ πολεμίους ἐναντίον κυρίου ἐπήγαγεν. Certains manuscrits portent encore κυρίου. Après πολεμίους, vu la grande ressemblance paléographique de ο et de ε, de υς et de ν, ἐναντίον a pu se réduire à αντιον, d'où αὐτός. Une transposition, presque inévitable, a changé l'ordre des mots, soit qu'on ait conservé κυρίου, soit qu'on ait corrigé κύριος. Dans ἐπήγαγεν, je vois une faute de traduction semblable à celle qui a été commise dans 1 Sam., V, 6 (Schleusner) où les Septante ont traduit שמם par ἐπάγω. « Legerunt וישימם, a rad שים, ponere. » Le sens de שמם convient parfaitement. Au hiphil, ce verbe signifie : fecit ut stupesceret — vastavit (Gesenius). De la sorte, notre verset acquiert une grande ressemblance avec le verset 6 (γάρ correspond à ὅτι).

XLVII, 20. — Fritzsche veut voir dans les mots καὶ κατενύγην ἐπὶ τῇ ἀφροσύνῃ σου une espèce d'exclamation de l'auteur. Malgré la grande confiance que lui inspire cette interprétation, je crois qu'on ne peut pas plus l'adopter que celle de M. Reuss. Celui-ci donne cette « traduction conjecturale d'après une variante » : « de manière à provoquer contre eux la colère de Dieu et à les faire gémir de ta folie. » Ce n'est probablement ni κατενύγην ni la variante κατανυγῆναι que l'auteur avait écrit, mais κατανύγην, mot rare, mais qui existe, et dans lequel nous devons voir un synonyme de κατάνυξις, qui signifie : dolor vehemens, tristitia summa (Grimm), animi compunctio, stupor (Schleusner) et qui dans le Ps. LIX, 13, traduit תרעלה, horror. — Il faut sans doute admettre une transposition et rétablir : ἔδωκας μῶμον ἐν τῇ δόξῃ σου, καὶ κατανυγὴν ἐν τῇ ἀφροσύνῃ σου, καὶ ἐβεβήλωσας τὸ σπέρμα σου, ἐπαγαγεῖν ὀργὴν ἐπὶ τὰ τέκνα σου, γενέσθαι κτλ... Le ἐν est devenu ἐπί après la transposition, par suite de l'influence de la préposition ἐπί qui régit τὰ τέκνα σου. La confusion de ἐν et ἐπί est d'ailleurs des plus fréquentes. On pourrait voir dans ἀφροσύνῃ la traduction de תם, integritas, perfectio. C'est ainsi, d'après Schleusner, que Symmaque a traduit dans Job, XXI, 23. On pourrait aussi

considérer ἀφροσύνη comme la corruption de εὐφροσύνη qui serait la traduction de תפארת, gloria (Schleusner). Les mots ἀφροσύνη et εὐφροσύνη sont souvent confondus dans les manuscrits des Septante.

XLVIII, 23-24. — Il faut convenir que μεγάλῳ est étrange. Fritzsche a beau paraphraser : durch grossen Geist, indem der ihn begeisternde göttliche Geist ein grosser, gewaltiger war, la présence de ce mot, à cette place, ne se comprend guère. Je propose de transporter le mot μεγάλῳ dans le verset 23 et de lire προςέθηκε ζωὴν βασιλεῖ μεγάλῳ. Πνεύματι εἶδε τὰ ἔσχατα...

LI, 18. — Le verbe ποιέω doit traduire רכש, acquiro (Schleusner).

LI, 19. — Au verset 19, il me semble qu'à propos de λιμοῦ on est vraiment un peu allé chercher midi à quatorze heures. Ni la variante μοῦ, ni la conjecture νόμου ne peuvent être substituées à la leçon bien plus difficile λιμοῦ. Faut-il recourir à une faute de traduction? Pas précisément. La traduction n'est pas des meilleures, assurément. Mais enfin on voit bien ce que l'auteur et le traducteur ont eu dans l'esprit. Ils ont voulu dire tout simplement : « Mon âme a lutté pour l'obtenir, *j'ai jeûné avec ponctualité, avec exactitude*; j'ai prié, je me suis repenti, j'ai cherché à mieux faire, à bien faire. »

APPENDICE III.

LA DATE DE LA SAPIENCE.

Les questions critiques que soulève la Sapience dite de Salomon ne trouvent dans le livre lui-même que de bien insuffisantes réponses. L'écrit de Pseudo-Salomon ne renferme guère de données par la discussion et la coordination desquelles on puisse arriver à établir, d'une manière précise et indiscutable, la date de sa composition et à nommer son auteur. On est tenté de considérer les recherches entreprises dans cette voie comme terminées : non pas assurément que l'on ait atteint le désirable, mais peut-être a-t-on épuisé le possible. Et à côté des vérités qui passent à bon droit pour acquises, il semble que l'on ait déjà accumulé toutes les hypothèses que l'imagination soit capable d'enfanter à propos de ces obscurs et insolubles problèmes.

Ainsi, il demeure établi que la Sapience est l'œuvre d'un Juif Alexandrin. Le fond ne plaide pas moins énergiquement que la forme en faveur de cette assertion.

Il est également incontestable — quoiqu'on l'ait autrefois contesté — que la Sapience ne contient aucun élément chrétien, et, par suite, est antérieure au Christianisme : car si elle lui était postérieure, elle ne pourrait guère s'abstenir de le prêcher qu'à la condition de le combattre.

Il n'est pas moins évident que la phase du développement judéo-alexandrin à laquelle appartient la Sapience a précédé

celle qui a produit les traités de Philon. Naturellement cet intervalle chronologique entre les deux penseurs croît ou diminue selon que l'on accorde plus ou moins de place aux éléments strictement judéo-alexandrins dans la doctrine de la Sapience : mais il subsiste toujours, par la bonne raison qu'il n'y a vraiment pas moyen de rendre Pseudo-Salomon aussi philonien que Philon.

On peut aussi, à ce qu'il paraît, affirmer avec certitude que l'auteur de notre opuscule était familier avec la version des Septante ou du moins avec quelques parties de cette traduction, notamment avec les prophètes. Seulement, ainsi que le remarque M. Reuss, « comme nous ignorons absolument à quelle époque chaque prophète a été traduit (car il est positif que tous ne l'ont pas été en même temps et par la même main), la constatation de ce fait n'avance pas la solution du problème (1). »

(1) En est-il de même des allusions de Pseudo-Salomon à la situation politique et sociale des Juifs ses contemporains ? A quelle époque, a-t-on dit, des plaintes de ce genre auraient-elles été tout à fait hors de propos, si l'on tient compte de la différence des localités où elles pouvaient se produire, et des dispositions individuelles des personnes qui pouvaient les formuler ? Toutefois, M. Bruston estime qu'il n'y a pas moyen de songer sérieusement à placer la Sapience à l'époque des persécutions sous Caligula, et que les allusions aux persécutions dont les Juifs sont l'objet doivent indiquer soit le règne de Ptolémée IV Philopator (217), qui, d'après le troisième livre des Macchabées, persécuta cruellement les Juifs, soit plutôt celui de Ptolémée VII Physcon, à partir du moment où il régna seul après la mort de son frère Ptolémée VI Philométor (145). La persécution des Juifs sous Ptolémée Physcon dura environ sept ans (de 145 à 138). C'est certainement assez, pense M. Bruston, pour justifier les plaintes de l'auteur, qui était donc contemporain d'Aristobule. — Cf., au sujet de Physcon (et de la première lettre contenue dans le premier chapitre du deuxième livre des Macch., 1-7ᵃ), ce que nous avons dit dans les pages 41-42 de notre introduction : nous n'avons fait qu'y reproduire les observations et conjectures fort vraisemblables présentées par M. Bruston dans son *Cours manuscrit sur la littérature gnomique des Hébreux* d'abord, et ensuite dans son article sur « trois lettres des

Ces quelques vérités sont désormais à l'abri de toute attaque. Il serait superflu de répéter les démonstrations concluantes qui en ont déjà été données. Mais ce sont à peu près les seules qui méritent une pleine et entière confiance. Il est aisé de voir que si elles forment une base décidément insuffisante aux recherches, par contre et par suite elles laissent le champ très libre aux imaginations de ceux qui ne peuvent éprouver quelque satisfaction et quelque tranquillité, s'ils n'ont imposé à la Sapience une étiquette aux indications strictes et minutieuses.

Par exemple, pour ce qui concerne la date, l'ouvrage doit avoir été composé, selon Bruch, entre 180 et 145 avant Jésus-Christ, selon Grimm entre 145 et 50, selon Reuss entre 150 et 50, selon Lutterbeck entre 147 et 117, selon Zeller entre 43 et 31, selon Deane entre 217 et 50. En réalité, rien ne nous oblige absolument à admettre l'année 217 plutôt que l'année 31 (1). Et est-il même bien sûr qu'il soit interdit de franchir soit dans un sens, soit dans l'autre, chacune de ces limites extrêmes (2)?

Pour ce qui concerne la recherche de la paternité, la même incertitude, la même multiplicité d'opinions se présentent encore.

La Sapience se trouve être tour à tour, soit en tout soit en partie, l'œuvre de Salomon, de Zorobabel, de Jésus fils de Sirach, d'Aristobule, de Philon, d'un thérapeute, d'un chré-

juifs de Palestine (2 Makkab., I-II, 18) » (*Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, herausgegeben von D. Bernhard Stade, 1890. Zehnter Jahrgang. Heft I, p. 118).

(1) Philon, en effet, n'est né que 30 à 20 ans avant notre ère.

(2) Le plus récent commentateur de la Sapience, Farrar (dans *Holy Bible with Commentary*, by Clergy of the Anglican Church. Apocrypha edited by H. Wace), croit que la Sapience a été écrite dans les dix premières années après la mort de Jésus-Christ. Mais c'est une date décidément trop rapprochée de nous. Farrar me paraît être dans l'erreur, lorsqu'il admet la postériorité de la Sapience à Philon, et prétend que Pseudo-Salomon a été influencé par ce dernier.

tien, d'Apollos (1). — Certains critiques, auxquels n'a pas échappé la difficulté qu'il y a à attribuer la Sapience au théosophe judéo-alexandrin, mais qui ont tenu à conserver le nom de Philon, se sont adressés à un vieux Philon qu'ils sont allés déterrer dans Josèphe, et dont on ne sait même pas s'il était juif ou païen. — L'origine philonienne de notre écrit, au sens ordinaire de l'adjectif, je veux dire la composition de la Sapience par Philon lui-même, a été défendue par plusieurs auteurs, entre autres Luther. L'un des plus récents travaux qui aient paru sur la Sapience, dissertation qui n'offre même pas les compilations patientes de l'érudition en compensation de son manque presque absolu d'originalité, soutient encore cette insoutenable thèse, avec plus de conviction que de précision scientifique, et plus d'enthousiasme que d'arguments (2).

Parmi toutes les hypothèses que je viens de mentionner, si la plupart sont susceptibles d'une réfutation péremptoire, il n'en est aucune qui soit en état de se légitimer. Il vaut mieux avouer son ignorance que de se reposer dans une science douteuse faite de paradoxe ou de préjugé. Comme le conclut fort justement Deane, « la question de savoir qui a composé le livre de la Sapience est un problème qui ne sera jamais résolu. »

Parce qu'il est impossible de découvrir l'auteur, ce n'est cependant pas une raison pour soutenir qu'il y en a eu plusieurs. Aussi hypothétiques, aussi indémontrables que les opinions précédemment rapportées sont les opinions des commentateurs qui partagent la Sapience en plusieurs portions émanées d'auteurs différents. Nous n'entreprendrons pas la critique de ces théories aventureuses que Grimm a sans doute

(1) C'est Noack qui a le premier attribué la Sapience à Apollos. Et c'est Plumptre, l'auteur de la biographie conjecturale de Kohelet, qui a voulu améliorer la théorie de Noack en supposant qu'Apollos avait écrit la Sapience *avant* sa conversion, et qu'il écrivit l'épître aux Hébreux après.

(2) *Sopra Filone Alessandrino e il suo libro detto la Sapienza di Salomone*, par Senatore Francesco Perez. Palerme, 1883.

prises un peu trop au sérieux et un peu abondamment censurées, et contre lesquelles une exposition cohérente du système de la Sapience serait le meilleur argument.

Ce qui ressort peut-être d'une étude attentive de la Sapience, c'est que l'ouvrage de Pseudo-Salomon possède non pas une unité parfaite à coup sûr, mais enfin une unité supérieure à celle que certains exégètes ont réussi à lui découvrir jusqu'à aujourd'hui.

APPENDICE IV.

NOTES SUR LE TEXTE DE LA SAPIENCE.

I, 5-6. — La fin du verset 5 et le début du verset 6 présentent quelques difficultés, assez considérables pour nous faire soupçonner quelque désordre dans le texte :

1° Les mots ἐλεγχθήσεται ἐπελθούσης ἀδικίας ne laissent pas d'être surprenants. — Le verbe ἐλέγχω se trouve trois fois dans ce chapitre (vv. 3, 5, 8) ; et le mot ἔλεγχος se lit au verset 9. Il est difficile de donner à la forme ἐλεγχθήσεται du verset 5 une application et un sens autres que l'application et le sens donnés aux autres formes du verbe ἐλέγχω dans les deux autres versets (3 et 8), et au mot ἔλεγχος dans le verset 9. C'est pourtant ce qu'on est obligé de faire avec le texte actuel.

Si on traduit ἐλεγχθήσεται par « elle quittera la place » (la Sagesse), le sens et l'application du verbe ἐλέγχω sont autres que dans les versets 3, 8, 9, puisque dans ces derniers versets il s'agit non de départ, d'éloignement, mais de punition, et puisque l'action exprimée par le verbe ἐλέγχω y est exercée (actif) et non subie (passif) par la Sagesse, ou la puissance, ou la justice.

Si on traduit ἐλεγχθήσεται par « elle sera châtiée, » le sens du verbe ἐλέγχω reste bien le même, mais l'application diffère encore, puisque le verbe ἐλέγχω, partout employé ailleurs (dans ce chapitre) pour désigner le châtiment que l'impie ou l'in-

sensé reçoit de Dieu, est employé ici pour désigner un châtiment que subit elle-même la Sagesse. Et, en outre, ce châtiment subi par la Sagesse est vraiment inadmissible.

Aussi un critique allemand, Schulthess, déclarait-il déjà le texte corrompu, en se fondant sur l'impossibilité de donner une explication tolérable de ce ἐλεγχθήσεται.

2° Les mots φιλάνθρωπον γὰρ πνεῦμα σοφία constituent un autre embarras. Le γάρ indique que ce membre de phrase se rapporte à ce qui précède, et le καί par lequel ce membre de phrase est rattaché au suivant (καὶ οὐκ ἀθωώσει) montre qu'il doit y avoir un lien de coordination logique entre les deux membres de phrase ainsi unis. Or, il n'y a pas, en réalité, de lien. Toutes les subtilités des commentateurs n'ont pas réussi jusqu'à présent à en découvrir un acceptable.

En particulier, ceux qui traduisent, au verset 5, ἐλεγχθήσεται par « elle quittera la place, » font tenir à Pseudo-Salomon un langage assez singulier. La Sagesse s'en ira, dès que l'iniquité surviendra. Et pourquoi s'en ira-t-elle? Parce qu'elle aime les hommes. Mais si elle aime les hommes, elle devrait rester! Elle devrait rester pour combattre l'iniquité par tous les moyens, pour en délivrer les hommes. Le bel ami qui s'en va dès que le danger commence à poindre, au lieu de manifester son amitié par son attitude de courage, de résistance, de secours!

Je suis donc porté à croire que le texte est légèrement en désordre, qu'il doit être lu un peu autrement. Je placerais les derniers mots du verset 5 (καὶ ἐλεγχθήσεται ἐπελθούσης ἀδικίας) entre les versets 8 et 9, et les mots φιλάνθρωπον γὰρ πνεῦμα σοφία entre les versets 13 et 14.

Les versets 5-6, débarrassés des deux membres de phrase parasites qui y ont été transportés d'ailleurs, deviennent parfaitement réguliers : 3 membres correspondent à 3 membres.

1. ἅγιον γὰρ πνεῦμα παιδείας φεύξεται δόλον,
2. καὶ ἀπαναστήσεται ἀπὸ λογισμῶν ἀσυνέτων,
3. καὶ οὐκ ἀθωώσει βλάσφημον ἀπὸ χειλέων αὐτοῦ.

Et :

1. ὅτι τῶν νεφρῶν αὐτοῦ μάρτυς ὁ θεός,
2. καὶ τῆς καρδίας αὐτοῦ ἐπίσκοπος ἀληθής,
3. καὶ τῆς γλώσσης ἀκουστής.

La transposition des mots καὶ ἐλεγχθήσεται ἐπελθούσης ἀδικίας entre les versets 8 et 9 paraît toute indiquée. Les mots se rattachent fort bien aux derniers mots du verset 8 (ἐλέγχουσα ἡ δίκη). En effet, ἀδικίας correspond à δίκη, et ἐλεγχθήσεται correspond à ἐλέγχουσα. — Et le γάρ du verset 9 relie le mieux du monde ce verset au verset 8, terminé par ἐλεγχθήσεται ἐπελθούσης ἀδικίας. Le méchant sera puni, *car* il y aura une enquête établie sur ses mauvais desseins.

Enfin, on conviendra que les mots φιλάνθρωπον γὰρ πνεῦμα σοφία, intercalés entre les versets 13 et 14, y sont fort bien situés. — Il n'y a pas lieu de s'étonner que ce soit *la Sagesse* que l'auteur nomme tout à coup au lieu de Dieu. Pareil échange a lieu au verset 3, où ἡ δύναμις succède à θεός, pour être bientôt remplacé (au verset 4) par σοφία, et ensuite (au verset 5) par ἅγιον πνεῦμα παιδείας, pour céder enfin de nouveau la place, au verset 6, à θεός. Et entre ce θεός du verset 6 et le κύριος du verset 9, nous rencontrons, également employés au lieu de Dieu, πνεῦμα κυρίου (v. 7), ἡ δίκη (v. 8).

Le désordre actuel du texte peut être aisément expliqué. Un copiste aura oublié les mots καὶ ἐλεγχθήσεται ἐπελθούσης ἀδικίας. Le même, ou un autre, aura oublié plus bas les mots φιλάνθρωπον γὰρ πνεῦμα σοφία. Ces deux membres de phrase se seront trouvés écrits l'un à côté de l'autre, dans la marge, avec des renvois destinés à marquer qu'ils devaient être rétablis dans le texte. Les renvois, comme il arrive souvent, auront disparu ou auront été négligés par les copistes postérieurs, qui auront transporté pêle-mêle, côte à côte, les deux membres oubliés, à une place qui n'était primitivement celle ni de l'un ni de l'autre.

II, 7. — Depuis longtemps, on a compris que les mots ἄνθος ἀέρος ne pouvaient être acceptés et conservés. Ils n'offrent pas

de sens acceptable. Aussi a-t-on voulu remplacer ἀέρος par ἔαρος, leçon de quelques manuscrits. « Ne laissons pas passer la fleur du printemps. » Il est incontestable que la leçon ἔαρος est beaucoup plus facile et plus claire que la leçon ἀέρος. Mais cela même doit nous mettre en défiance, d'autant plus que la leçon ἔαρος a bien moins d'autorité, au point de vue des manuscrits qui la donnent, que la leçon ἀέρος. Et si on comprend fort bien qu'un copiste ait substitué ἔαρος, leçon claire, à ἀέρος, leçon obscure, on ne comprendrait guère qu'un copiste ait substitué ἀέρος, leçon obscure, à ἔαρος, leçon claire. — Je crois que le texte primitif portait ἄνθος ἄωρος, ce qui signifie : « Ne laissons pas passer l'alouette précoce! » Ἄνθος, en effet, substantif *masculin*, signifie : farlouse, alouette des prés (à ce que dit Passow : ein kleiner Vogel von noch unbestimmter Art). Comme ἄνθος, oiseau, substantif masculin, est incomparablement moins usité que ἄνθος, fleur, substantif neutre, les copistes ont compris ἄνθος, fleur. Dès lors, ils ont été étonnés (1) de voir un masculiu ἄωρος (2) joint au neutre ἄνθος. Et ils ont changé αωρος en αερος, et puis αερος en εαρος. — La Vulgate semble confirmer notre rétablissement conjectural du texte. Elle traduit en effet : non praetereat nos *flos temporis*. On s'est imaginé que l'auteur de ces deux mots devait avoir eu sous les yeux un texte portant ἄνθος καιροῦ (Grimm). C'est fort improbable. Καιροῦ diffère par trop de ἀέρος ou ἔαρος. Puisqu'il faut avoir recours aux suppositions, je crois que le traducteur avait sous les yeux ἄωρος, peut-être corrigé par quelque copiste en ἄωρον, pour être mis en accord, quant au genre, avec ἄνθος, neutre. Il faut en effet remarquer que la Vulgate traduit par *temporaneum* le mot *précoce* dans Jacq., V, 7, où il est parlé de « pluie

(1) Peut-être ne connaissaient-ils pas l'existence de ἄνθος, « oiseau, » masculin. — Il faut ajouter que ce qui a pu contribuer à faire voir aux copistes, dans ἄνθος, le substantif neutre signifiant « fleur, » c'est que le verset 8, qui suit immédiatement le verset 7, où se trouve ἄνθος, parle de roses, c'est-à-dire de fleurs.

(2) Le mot ἄωρος est employé par Pseudo-Salomon dans Sap., IV, 5.

précoce, » et dans Es., XXVIII, 4, où il est question de « figue précoce. » Or, l'adjectif *temporaneus* (1) équivaut au génitif *temporis*. Donc, par le génitif *temporis*, la Vulgate peut avoir rendu un adjectif signifiant *précoce*, ce qui est précisément la signification de ἄωρος.

II, 9. — Grimm interprète ce verset en disant que, comme avec la mort tout s'évanouit pour les libres penseurs, même la mémoire de leur nom, les libres penseurs veulent au moins marquer de signes les lieux qu'ils ont parcourus, afin que, au moins de cette manière, il reste quelque chose d'eux, afin que leur enjouement puisse durer. Cette interprétation est bien peu acceptable. Il aurait fallu que ces libres penseurs fussent bien peu conséquents avec eux-mêmes pour se bercer de pareilles illusions; après avoir reconnu tout les premiers la fragilité de l'immortalité du souvenir, de l'immortalité de leur nom, ils auraient eu plus de confiance dans la durée des symboles laissés par eux dans les lieux de leurs plaisirs! Non, quand Pseudo-Salomon dit : « laissons partout des marques de notre plaisir, » il veut dire tout simplement : « réjouissons-nous partout! » C'est là ce que les libres penseurs considèrent comme leur part et leur lot. La durée de ces σύμϐολα (durée dont le texte ne souffle pas mot), les libres-penseurs n'en ont cure. Ce qui les occupe, c'est de jouir *à présent*, c'est de laisser *à présent* en chaque endroit des marques constatant qu'ils ont rempli leur vocation, c'est-à-dire qu'ils ont joui.

III, 1-6. — Le mot ψυχαί ne désigne pas forcément les âmes décédées, les âmes des justes séparées de leur corps. Et il est erroné de voir dans βάσανος les tourments d'outre-tombe, les châtiments de l'enfer. Le sens de βάσανος est ici exactement le même qu'au verset 19 du chapitre II (ὕϐρει καὶ βασάνῳ ἐτάσωμεν αὐτόν). Dans les deux passages, il s'agit des tourments infligés par les impies aux gens de bien. Ce que notre auteur veut dire

(1) *Temporaneus* signifie « qui se fait, » ou « qui vient à temps, » ce qui, à coup sûr, n'est guère la traduction exacte de *précoce*.

au chapitre III, verset 1, c'est que les âmes des justes sont sous la protection de Dieu qui les garde, et que les tourments infligés par les libres penseurs au δίκαιος, s'ils atteignent son *corps* (ce qu'on ne pouvait nier), du moins n'atteignent pas son *âme*, parce que l'âme, elle, est dans la main de Dieu. — Il me semble que le αὐτῶν doit se rapporter à ψυχαί. — Ce n'est pas sans raison que Pseudo-Salomon a écrit δικαίων δὲ ψυχαὶ ἐν χειρὶ θεοῦ, au lieu d'écrire δίκαιοι δὲ ἐν χειρὶ θεοῦ. C'est sur les ψυχαί qu'il a voulu insister. Les impies auront beau faire : ils ne pourront porter atteinte à l'*âme* des justes. — Et pourtant, si les justes meurent? Ce n'est qu'une apparence (τεθνάναι ἔδοξαν), une apparence dont sont dupes les yeux seuls des insensés (ἐν ὀφθαλμοῖς ἀφρόνων). Ce que les injustes nomment κάκωσις n'est en réalité qu'une ἔξοδος. Ce qu'ils appellent σύντριμμα n'est qu'une ἀφ' ἡμῶν πορεία. — Examinons de plus près ce verset 2. Je crois qu'il a toujours pour sujet ψυχαί. Ce sont les âmes des justes qui ont paru mourir, devoir être anéanties. Et les aoristes de ce verset 2 font allusion aux discours des libres penseurs dans le chapitre II, non pas à des faits historiques, mais à des théories. Ce sont les impies qui ont imaginé que les âmes des justes seraient anéanties, ce sont les impies qui ont traité de malheur le départ des âmes des justes. Mais les justes, eux, sont en paix : ici il ne s'agit plus des *âmes* seulement, nous avons le masculin : οἱ δέ. Ce sont les justes vivants et persécutés qui *sont* en paix (remarquez le présent εἰσι). Les libres penseurs ont tenu un certain langage, puis agi en conséquence. Et quel en est le résultat pour les justes? C'est qu'ils sont en paix. — Et pourquoi sont-ils en paix? C'est ce qu'indique le verset 4, comme le montre son début καὶ γάρ : ils sont en paix, *car... parce que...* — Ils sont en paix, parce que s'il leur arrive de souffrir pendant cette vie, aux yeux des hommes, leur espérance (*pendant cette vie*) est remplie d'immortalité. Il est bien évident que les mots ἡ ἐλπὶς αὐτῶν désignent une espérance nourrie par les justes pendant cette vie, pendant qu'ils souffrent aux yeux des hommes. Voilà donc qui confirme notre

interprétation des mots οἱ δέ εἰσιν ἐν εἰρήνῃ. Il ne faut pas voir dans ces mots l'affirmation de la félicité bienheureuse des âmes des justes. Point du tout. Les justes actuellement, dans cette vie, sont en paix, parce que s'il leur arrive actuellement, dans cette vie, de souffrir aux yeux des hommes, ils sont, actuellement, dans cette vie, animés de l'espérance de l'immortalité, et parce que, après avoir souffert peu, ils seront plus tard, après la mort corporelle, récompensés beaucoup, savoir par l'immortalité. — D'après cela il semble que la douleur et la mort physique soient pour notre auteur une παιδεία, une discipline à laquelle Dieu soumet les justes, pour les éprouver et voir s'ils sont dignes de lui. — Comment faut-il interpréter les aoristes des versets 5^b et 6 ? Je crois que ce serait une erreur d'y voir des actions passées au moment où l'auteur parle, passées d'une façon absolue. En les interprétant ainsi, on se met dans une confusion inextricable, et on ne sait plus comment se dépétrer de ces aoristes qui succèdent à des futurs et sont remplacés par des futurs. Il faut faire attention que ce verset 5^b est relié au verset 5^a par la conjonction ὅτι, et placer sous le gouvernement de ce ὅτι tout ce qui le suit jusqu'au verset 7. Sans doute, en soi, ce ὅτι n'empêcherait pas de traduire ces aoristes par des passés absolus, mais puisqu'on n'aboutit pas à un sens raisonnable en traduisant ainsi, voici peut-être ce qu'on peut essayer : on peut donner à tous ces aoristes le même sens qu'à l'aoriste παιδευθέντες, c'est-à-dire un sens *relatif* au verbe principal εὐεργεθήσονται. L'action indiquée par ces aoristes indicatifs comme par ce participe aoriste est une action passée *relativement* à celle du verbe principal. Autrement dit, ce sont des futurs antérieurs. Ils seront récompensés parce que Dieu les *aura* éprouvés. — On a remarqué l'analogie des expressions ἐν ὄψει (ἀνθρώπων) et ἐν ὀφθαλμοῖς (ἀφρόνων). Mais les libres penseurs n'estimaient pas qu'il y eut une conduite supérieure des affaires humaines, ils ne croyaient pas à la Providence. Il ne pouvait donc leur venir à l'esprit de considérer les souffrances des justes comme une punition (κολασθῶσιν). On

conclut donc que les ἄνθρωποι ne sont pas les ἄφρονες dont il est parlé au verset 2. Cela me paraît difficile à admettre. On constate le parallélisme de ces deux expressions ἐν ὀφθαλμοῖς ἀφρόνων et ἐν ὄψει ἀνθρώπων ; on veut donner le même sens à ἐν ὀφθαλμοῖς et à ἐν ὄψει. Il me semble qu'il faut alors donner aussi le même sens à ἀφρόνων et à ἀνθρώπων. D'ailleurs, il est bien manifeste que les ἄνθρωποι du verset 4 sont opposés aux δίκαιοι, ne font pas partie des δίκαιοι; donc ce sont des ἄφρονες. — Il faut plutôt modifier la traduction de κολασθῶσιν. Κολάζω ne signifie pas nécessairement châtier. Son sens propre est élaguer, par où il pourrait désigner peut-être la mort physique du juste. Mais il vaut mieux sans doute le prendre dans un autre sens, que les dictionnaires lui reconnaissent, *tourmenter*, *vexer*, *opprimer*.

III, 10. — Les commentateurs se sont partagés sur la question de savoir s'il fallait voir dans δικαίου un masculin ou un neutre. Il semble d'abord qu'en vertu du contenu du chapitre II, il faut opter pour un masculin. Pourtant, lorsqu'on y réfléchit, c'est au contraire ce contenu du chapitre II qui s'oppose à ce que nous voyions dans le δικαίου un masculin. En effet, que signifie ἀμελέω ? Ne pas s'inquiéter, ne pas s'occuper de, négliger... Or, il s'en faut que les impies aient négligé et oublié le juste, puisqu'au contraire ils l'ont persécuté et mis à mort. D'autre part, le rapprochement des mots οἱ ἀμελήσαντες τοῦ δικαίου et de la première partie du verset 11 est significative. Notons en premier lieu le parallélisme des verbes ἀμελήσαντες et ἐξουθενῶν, qui entraîne un semblable parallélisme de σοφίαν καὶ παιδείαν et de δικαίου : d'où la nécessité de prendre δικαίου pour un neutre. Et puis, les premiers mots du verset 11 sont une explication qui doit être mise entre parenthèses ; qu'on remarque l'emploi du singulier au lieu du pluriel qui précède, et ce singulier est suivi de nouveau par un pluriel dont on ne sait pas à quoi il se rapporte (αὐτῶν), si l'on n'admet pas de parenthèse. On s'en tire d'ordinaire en disant qu'il y a une syllepse, ou bien que ὁ ἐξουθενῶν est un collectif. Mais il est bien plus simple d'admettre une parenthèse. Alors 11ª explique ἀμελ. τοῦ

δικ. κτλ., et par suite l'acception *neutrale* de δικαίου est confirmée.

III, 17. — La seconde partie du verset 17 doit être interprétée d'une façon analogue à celle du verset 18. Dans le verset 18, il est question du jugement final d'outre-tombe. Dans les versets 13-16, c'est encore de ce qui se passe après la mort qu'il s'agit. Donc il doit en être de même dans 17ᵇ. Si les enfants des adultères vivent longtemps, le bel avantage qu'ils en auront! Ils n'en seront pas moins comptés pour rien *au jour du jugement*, et leur vieillesse tant vantée, finalement, *en ce jour-là*, sera sans honneur. Ἐπ' ἐσχάτων se rapporte au jugement dernier. — Et, en effet, Pseudo-Salomon ne pouvait prétendre que tous les enfants des adultères et, d'une façon générale, tous les enfants des impies, dont les adultères sont pris pour un spécimen, lorsqu'ils arrivaient à un âge avancé, étaient méprisés des hommes pendant la fin de leur vie. L'expérience aurait démenti son allégation. Et Pseudo-Salomon, qui n'est pas allé contre l'expérience en d'autres cas (lorsqu'il s'agissait de la nombreuse postérité et de la longévité des justes), ne serait pas, ici non plus, allé contre elle.

IV, 1. — Il est assez étrange de voir l'auteur, qui croit à l'immortalité de l'âme, se borner ici à mentionner l'immortalité mnémonique, dans un passage où la mention de l'immortalité de l'âme eût été bien plus probante pour la thèse qu'il veut démontrer. Il est de plus singulier qu'il donne ici à ἀθανασία le sens d'immortalité mnémonique, tandis que partout ailleurs il lui donne celui d'immortalité essentielle. — Le texte primitif portait peut-être : ἀθανασία γάρ ἐστι καὶ μνήμη ἐν αὐτῇ. — On remarquera combien le membre de phrase, ainsi rétabli, cadre avec le contexte. A παρὰ θεῷ du verset 1ᵇ, correspond ἀθανασία. A παρὰ ἀνθρώποις, correspond μνήμη. Le verset 2 reprend cette double idée : παροῦσαν — ἀπελθοῦσαν correspond à ἐν ἀνθρώποις, et καὶ ἐν τῷ αἰῶνι — νικήσασα à παρὰ θεῷ.

IV, 14ᵇ-15. — Il semble qu'il y a du désordre dans le texte. Il se manifeste par la répétition des mêmes propositions, dans

certains manuscrits, aux versets III, 9 et IV, 15. Ensuite, la phrase commencée par IV, 14ᵇ, n'est pas achevée, et notre auteur ne paraît pas coutumier de ces constructions violemment interrompues. De plus, les versets 14ᵇ-15 se relient mal aux versets 14ᵃ et 16. En outre, les changements de temps ne laissent pas de surprendre ; et puis cela fait beaucoup de ἰδόντες et de ὄψονται (v. 14ᵇ, 17, 18 ; V, 2). On pourrait être tenté de biffer les versets 14ᵇ-15 au chapitre IV, et de rétablir le texte de la façon suivante au chapitre III : δικαίων δὲ ψυχαὶ — εὐεργετηθήσονται · ὅτι χάρις καὶ ἔλεος ἐν τοῖς ἐκλεκτοῖς αὐτοῦ καὶ ἐπισκοπὴ ἐν τοῖς ὁσίοις αὐτοῦ. Καὶ ἐν καιρῷ ἐπισκοπῆς αὐτῶν — προςμενοῦσιν αὐτῷ, ὅτι ὁ θεὸς ἐπείρασεν αὐτούς — καὶ ὡς ὁλοκάρπωμα θυσίας προςεδέξατο αὐτούς. οἱ δὲ λαοὶ ἰδόντες καὶ μὴ νοήσαντες, μηδὲ θέντες ἐπὶ διανοίᾳ τὸ τοιοῦτο, καθ' ἃ ἐλογίσαντο κτλ... Les mots οἱ ἀσεβεῖς seraient un supplément imaginé par un copiste pour boucher la lacune produite devant καθ' ἃ ἐλογίσαντο par la transposition. On remarquera comme tout concorderait et se correspondrait :

A εὐεργετηθήσονται	répondrait	ὅτι χάρις καὶ ἔλεος.
A ἐπισκοπή	»	καὶ ἐν καίρῳ ἐπισκοπῆς αὐτῶν.
A προςμενοῦσιν αὐτῷ	»	καὶ εὗρεν αὐτοὺς ἀξίους ἑαυτοῦ.

Et enfin le mot λαοί (οἱ δὲ λαοὶ ἰδόντες) est amené par le λαῶν du verset 8 (κρατήσουσι λαῶν). — Les peuples ont vu les circonstances et les épreuves par lesquelles Dieu éprouvait les justes, mais ils ne les ont pas comprises. Ils ne se sont pas rendu compte que les afflictions des justes n'étaient que des épreuves, que les justes étaient agréables à Dieu, dans la main de Dieu, destinés à l'immortalité. — On pourrait peut-être se demander si, tout en rétablissant IV, 15 dans le chapitre III, il ne vaudrait pas mieux transporter IV, 14ᵇ au début de V, 2 (ἰδόντες ταραχθήσονται).

IV, 16. — Il semble que l'auteur veuille faire allusion à ce qui est dit au chapitre II, notamment aux versets 10, 12, 17-20. Les impies annoncent le dessein de persécuter et de tuer les justes. Les justes, quant à eux, sont parfaitement tranquilles (III, 3), car ils savent que leurs âmes sont dans la main de

Dieu et ne peuvent être atteintes par les persécutions et la mort : ces dernières se bornent au corps, dans leur effet, mais l'âme est intacte. Eh bien! le juste condamné par les impies (II, 20), une fois qu'il sera mort (καμών, IV, 16), c'est-à-dire une fois que les impies auront exécuté leurs menaces, condamnera à son tour (κατακρινεῖ) les impies qui seront restés vivants.

VI, 24 et suiv. — L'interprétation ou les interprétations auxquelles on s'arrête généralement pour ces versets me paraissent erronées. — Τί δὲ σοφία ἐστί = ce que la Sagesse est dans son essence, dans son contenu, dans ses effets et manifestations. — Πῶς ἐγένετο : il est impossible de traduire par « comment elle est née, comment elle a commencé d'exister. » Car l'auteur ne nous dit nulle part dans son livre comment est *née* la Sagesse. On lui fait donc annoncer un plan qu'il n'a pas suivi. Bien plus! d'après lui-même, la Sagesse n'est pas née, elle a existé éternellement. Il faut donc sous-entendre μοι : πῶς ἐγένετό μοι. Salomon, que l'auteur fait parler ici, annonce qu'il va raconter ce qu'il sait sur la Sagesse, et comment la Sagesse lui est venue, à lui Salomon, comment il l'a acquise. Et cela, en effet, il le raconte tout au long dans les chapitres VII-VIII. On s'étonne qu'il n'ait pas énoncé le pronom, mais il n'a énoncé aucun pronom dans ces versets (sauf le αὐτῆς qui suit γνῶσιν), il n'en a pas mis après μυστήρια, il n'en a pas mis après γενέσεως. De quel droit, demanderons-nous alors, sous-entendre le pronom αὐτῆς ou le mot κόσμου après γενέσεως? La vérité est que Pseudo-Salomon a négligé ici les pronoms, parce qu'il les jugeait inutiles, parce qu'il pensait que son dessein était assez clairement formulé et indiqué par tout le contexte, par tout le contenu des chapitres VII et VIII. — Οὐκ ἀποκρύψω ὑμῖν μυστήρια, je ne vous cacherai pas *ses* mystères. Autre façon de répéter ce qu'il a déjà dit par les mots : ἀπαγγελῶ τί ἐστι σοφία. — Ἀπ' ἀρχῆς γενέσεως. Les deux interprétations proposées : « depuis le commencement de l'existence de la sagesse, » et « depuis le commencement de la création »

nous semblent également insoutenables, la première pour la même raison qui nous a fait écarter l'interprétation courante de πῶς ἐγένετο, la seconde pour ce motif : c'est qu'il n'y a pas moyen d'envisager ces trois mots (ἀπ'ἀρχῆς γενέσεως) comme le résumé anticipé non pas de l'enseignement, mais de la *prière* de Salomon, et d'une prière, séparée par trois chapitres (VII, VIII, IX) de ces trois mots. Contre la seconde interprétation on peut encore faire valoir cette observation, c'est qu'il est difficile d'attribuer une application différente à ἐγένετο et à γενέσεως ainsi rapprochés. Ceux donc qui interprètent πῶς ἐγένετο par « comment elle est venue à l'existence » devraient interpréter ἀπ' ἀρχῆς γενέσεως par « depuis le commencement de l'existence de la Sagesse. » Mais nous avons vu que cette idée ne peut être prêtée à Pseudo-Salomon. La seule bonne interprétation est la suivante : « depuis le commencement de mon existence à moi, Salomon, depuis ma naissance. » Ce sens est justifié, bien plus! imposé par le chapitre VII. Le chapitre VII débute, en effet, par le récit de la naissance de Salomon. Et, en outre, que lisons-nous au verset 7 de ce chapitre? aucun roi ne commence autrement son existence, οὐδεὶς βασιλεὺς ἑτέραν ἔσχε γενέσεως ἀρχήν. C'est identiquement la même expression que dans le verset 24 du chapitre VI : γενέσεως ἀρχήν d'un côté, ἀρχῆς γενέσεως de l'autre. Comment hésiter, après cela, à traduire comme nous l'avons fait : Moi, Salomon, je rechercherai les traces de la Sagesse dans ma vie, dans mon âme, dans ma pensée, depuis ma naissance même? — Καὶ θήσω εἰς τὸ ἐμφανὲς τὴν γνῶσιν αὐτῆς : et j'exposerai clairement la connaissance que j'ai d'elle, — non pas d'une façon générale : je la ferai connaîtnaître clairement, mais : je vous communiquerai la connaissance que moi, Salomon, j'en possède, τὴν ἐμὴν γνῶσιν αὐτῆς.

VII, 7. — Le mot φρόνησις désigne chez notre auteur la sagesse humaine, qui est produite dans l'homme par la Sagesse divine, lorsque celle-ci pénètre en lui. C'est le mot σοφία qui désigne habituellement la Sagesse divine. Il semblerait pourtant qu'il faut ranger le verset 7 du chapitre VII dans la catégo-

rie des passages de la Sapience qui font exception à cette règle. Est-ce que le parallélisme de πνεῦμα σοφίας et de φρόνησις ne montre pas que les deux locutions sont identiques? Est-ce qu'il ne prouve pas que la σοφία, dans ce verset, est une qualité de l'esprit humain, une disposition particulière, et non un esprit transcendant, étranger à l'homme et se communiquant à lui? Et puis l'expression ἦλθέ μοι ne démontre-t-elle pas aussi que πνεῦμα σοφίας au lieu d'être un esprit de Sagesse *objectif* divin, est tout simplement le principe de Sagesse *subjectif* produit et communiqué par l'esprit objectif? Si l'auteur avait voulu parler du principe objectif, il aurait écrit ἦλθεν ἐπ' ἐμέ. — Ces objections me touchent peu. Le parallélisme ne prouve pas ce qu'on veut lui faire prouver. Il prouve que les idées des deux membres du verset 7 sont identiques : rien de plus. Dans le premier membre « l'intelligence me fut donnée » exprime d'une façon vague et générale l'idée : je devins sage. Dans le second membre, « l'esprit de Sagesse me vint » explique et précise cette idée. Comment et pourquoi Salomon est-il devenu sage? C'est que l'esprit de la Sagesse divine est venu en lui. — Pour ce qui est de l'expression ἦλθέ μοι, il faut remarquer que cette expression se retrouve au verset 11 : « Tous les autres biens me vinrent avec elle... » Or, dans ce verset 11, il est impossible de considérer ces ἀγαθά comme quelque chose de subjectif, d'intérieur à l'homme. Tous les exégètes y voient et avec raison des biens extérieurs, étrangers à l'homme avant qu'il les acquière et distincts de lui, même quand il les a acquis. Et l'expression ἦλθέ μοι n'est considérée par personne comme s'opposant à cette interprétation nécessaire de ἀγαθά. Mais alors pourquoi dans le verset 7 ἦλθέ μοι exigerait-il que πνεῦμα σοφίας fut intérieur et inhérent à l'homme? Non, πνεῦμα σοφίας, de même que ἀγαθά, désigne quelque chose d'étranger à l'homme, de communiqué ou donné à l'homme, de distinct de lui. Donc, dans VII, 7, σοφία désigne bien la Sagesse divine.

VII, 12. — Il ne faut pas traduire ὅτι αὐτῶν ἡγεῖται par : « Je me réjouis de tous ces biens, parce que la Sagesse les règle ».

L'idée de « régler l'usage des biens » est tout à fait étrangère au contexte. Il vaut mieux donner à ἡγέομαι son sens premier : précéder, marcher devant, conduire, guider. Il est dit plus haut que les biens viennent avec la Sagesse : ἦλθε τὰ ἀγαθὰ μετὰ τῆς σοφίας (VII, 11). Ici il est dit que la Sagesse marche devant et que les biens viennent à sa suite. Il est évident que ce n'est pas parce que la Sagesse enseigne le bon usage des biens, que Salomon a été comblé et réjoui de biens, il l'a été parce que la Sagesse recherchée par lui procure toutes sortes de biens en abondance.

VII, 13. — On traduit généralement : je l'ai apprise (la Sagesse) sans arrière-pensée, je *la* transmets sans envie. Non. Le contexte réclame une autre interprétation. Salomon vient de nous dire, afin de faire ressortir sa candeur et son désintéressement dans la recherche de la Sagesse : « J'ignorais que la Sagesse est l'auteur de tous les biens (fin du v. 12). » Eh bien ! quand nous rencontrons : « J'ai appris, » (ἔμαθον), au v. 13, il est manifeste que cet ἔμαθον est mis par notre auteur en relation directe avec le ἠγνόουν qui précède. Il a appris ce qu'il ignorait. Et puisqu'il ignorait que la Sagesse était l'auteur de tous les biens, c'est cela même qu'il a appris : il a appris que la Sagesse est l'auteur de tous les biens, et c'est cette connaissance qu'il se propose de transmettre sans envie.

VII, 22. — Pour le début de ce verset, il y a diversité dans les manuscrits. Les uns lisent : ἔστι γὰρ αὐτὴ πνεῦμα, elle est elle-même un esprit. Les autres (et c'est le texte reçu) lisent ἔστι γὰρ ἐν αὐτῇ πνεῦμα. Je pense que la vraie leçon est la plus difficile, c'est-à-dire celle du texte reçu. Seulement il ne faut pas traduire comme on le fait d'ordinaire : « Il y a dans elle un esprit. » Il faut interpréter : « La Sagesse est en *elle-même*, dans son essence, un esprit... » (Cf. le ἐν αὐτῇ de ce verset avec ἐν αὐτῇ du verset VII, 27.)

VII, 27. — Ce verset est un développement de l'idée exprimée déjà par les deux épithètes μονογενές, πολυμερές du verset 22.

— Je ne crois pas que l'on puisse nier toute trace d'influence grecque dans ce verset et prétendre que tout peut s'expliquer parfaitement par des parallèles de l'Ancien Testament (par exemple Ps. CII, 27-28). — On a voulu trouver ici la doctrine platonicienne des idées (Gfrörer) : chaque être n'existe qu'en ce qu'il participe aux idées, celles-ci pénètrent dans les choses isolées nouvellement créées et s'impriment en elles, et ainsi l'acte de la création est répété à chaque instant et le monde est toujours nouveau. Rien dans le texte ne me paraît favoriser une telle interprétation. — D'autres ont cru saisir ici l'influence des théories d'Anaxagore et d'Aristote (Dieu, immuable et immobile lui-même, produit tous les changements). Et, à coup sûr, cette interprétation est très séduisante : la Sagesse, demeurant en elle-même, renouvelle toutes choses. Je ne peux pourtant pas l'accepter. Il est faux que Pseudo-Salomon ait envisagé la Sagesse comme immobile ; au contraire, il lui décerne l'épithète de εὐκίνητον (v. 22), et il déclare qu'elle est plus mobile que tout mouvement (v. 24). Il n'est pas admissible que notre auteur se soit ainsi contredit lui-même à si peu d'intervalle. — Je crois qu'il faut admettre l'interprétation suivante : μένουσα fait antithèse à καινίζει, et signifie *demeurant la même* (Μένω = demeurer fixe, stable. Τοῦ σώματος μὴ μένοντος = comme le corps ne demeure pas immuable... A propos de lois, μένω = demeurer non changées, être observées, conserver leur pleine force... (Passow). D'ailleurs, dans XIX, 17, le sens de μένω est exactement celui que j'attribue à ce verbe dans VII, 27). Demeurant la même dans son essence, demeurant la même en soi, la Sagesse renouvelle toutes choses. C'est une idée analogue à celle d'Héraclite et des Stoïciens, d'après lesquels le feu ou le logos, tout en demeurant identique à lui-même dans sa substance, son essence, produisait cependant par ses mouvements tous les changements de l'univers, toutes les variations de la nature, toute la nature elle-même. Pseudo-Salomon insiste sur la mobilité de la Sagesse (vers. 22, 23, 24).

VII, 29-30. — Ces versets ont été peut-être transposés. Là

où ils sont, ils semblent un peu rompre la suite des idées. Ils iraient bien mieux entre les versets 10-11. Le mot κακία terminant le verset antérieur au verset 11, serait placé en antithèse toute naturelle avec le ἀγαθά du début du verset 11 (donc : 10, 29, 30, 11). — De plus, je rétablirais VIII, 1, entre VII, 25 et 26 : ainsi s'expliquerait le γάρ du verset 26; dans le verset 26 ἀπαύγασμα — ἐνεργείας serait une explication toute naturelle de διατείνει — εὐρώστως, de même que εἰκὼν — αὐτοῦ de διοικεῖ — χρηστῶς. Enfin, au verset 28 se rattacherait tout naturellement et fort bien le verset VIII, 2. — Seulement, il faut le reconnaître, on aurait peut-être de la peine à expliquer comment le désordre se serait produit. Aussi vaudrait-il mieux, sans doute, supposer la transposition suivante : le groupe des versets VII, 22-28, et celui des versets VII, 29-VIII, 1, ont été intervertis : cela était facile, puisque tous les deux commencent par les mêmes mots : ἔστι γὰρ ἐν αὐτῇ (VII, 22) et ἔστι γὰρ αὕτη (VII, 29) (1). L'ordre réel des versets serait alors : VII, 21, 29-30; VIII, 1; VII, 22-28; VIII, 2 et s... Dans ce nouvel arrangement, la comparaison de la Sagesse avec le soleil, après le verset VII, 21, n'aurait rien d'étonnant. Nous savons, en effet, la façon dont les Grecs envisageaient le soleil : « Comme être primordial et comme régulateur de l'année, » dit M. Girard (2), « le soleil possède le secret des lois du monde. C'est pour cela que dans Homère il préside aux serments, en qualité de dieu de la stabilité et de l'ordre éternel. Lorsque s'est établie en Grèce la croyance qui confond le soleil avec Apollon, elle transporte à la nouvelle divinité une partie des attributions de l'ancienne. Apollon-Phébus, c'est celui qui voit tout et qui entend tout; c'est le témoin universel qui parcourt le monde, répandant la lumière sur tous les êtres, qui assistera à l'avenir comme il a assisté au passé, à qui aucune science n'échappe ni dans le temps ni dans l'es-

(1) Il y a même des mss. qui, au verset 22, portent aussi ἔστι γὰρ αὕτη.
(2) *Le sentiment religieux en Grèce, d'Homère à Eschyle*, p. 242.

pace. « Dieu puissant, » dira Pindare (Pythique, VI, v. 80 et suiv.), « tu sais la fin et les voies de toutes choses; tu comptes les feuilles que la terre fait éclore au printemps, et les grains de sable que les flots et les vents impétueux font rouler dans la mer et dans le lit des fleuves ; tu vois clairement ce qui doit être et quelle en sera la cause (1). » — A leur tour, les versets VII, 30, et VIII, 1, amènent tout naturellement l'énumération de VII, 22 et suiv. Et enfin, comme on l'a déjà fait remarquer, le verset VII, 28, se rattache très bien au verset VIII, 2.

VIII, 3. — Peut-être y a-t-il, dans εὐγένειαν δοξάζει, une allusion aux Proverbes dits de Salomon. Dans les neuf premiers chapitres de ce livre, en effet, la Sagesse est représentée comme apparaissant dans les places publiques, élevant sa voix à la croisée des chemins, et invitant les hommes à l'écouter et à vivre en harmonie avec ses conseils ; et pour les induire à l'écouter, elle vante la noblesse de son caractère et de sa vie intime avec Dieu. Comparez aussi le chapitre XXIV de l'Ecclésiastique, dont le verset 1 inspire à Edersheim les réflexions suivantes : « Le sens serait probablement mieux rendu ainsi : Que la Sagesse se loue elle-même... L'écrivain invite, pour ainsi dire, la Sagesse à ouvrir sa bouche et à mettre en lumière son excellence devant tout le peuple. Le futur doit être compris dans ce sens jussif (αἰνέσει). A partir du verset 3, la Sagesse nous est représentée comme répondant à cette invitation. »

VIII, 6. — Ce verset ne peut pas s'expliquer. « Si la φρόνησις *produit* »... Il est évident, d'après le contexte, qu'il s'agit de *produire toutes choses*. Mais la prudence, la sagesse humaine

(1) Peut-être n'est-il pas hors de propos de rappeler ici les rapports d'Apollon avec le monde infernal. Nous avons vu, en interprétant les deux premiers chapitres de la Sapience, que Pseudo-Salomon a peut-être connu et visé l'identification de Hadès et de Dionysos telle qu'elle était pratiquée dans les mystères. Eh bien ! on a pu dire que, dans les mystères, Dionysos est un Apollon infernal, et Apollon un Dionysos solaire (Cf. Girard, *op. cit.*, p. 239-251, et Maury, *Histoire des religions de la Grèce antique*, III, p. 315).

ne produit pas toutes choses. Il faudrait donc identifier la φρόνησις avec la Sagesse divine, ce qui n'est guère admissible d'après la terminologie de notre auteur. Et puis on arriverait à une tautologie inacceptable. On ferait poser par Pseudo-Salomon cette question : « Si la Sagesse produit tout, qui donc est plus que la Sagesse la productrice de tout? » — On remarquera, en outre, que, dans le texte reçu, les mots εἰ δὲ φρόνησις ἐργάζεται du début du verset 6, surprennent par leur manque de parallélisme avec les autres débuts de phrases commençant par εἰ (Si la richesse est une chose désirable..., si quelqu'un aime la justice..., si quelqu'un désire acquérir une grande expérience... — Au milieu de ces phrases, le εἰ δὲ φρόνησις ἐργάζεται détonne). Je crois qu'il y a eu corruption et transposition du texte, et je rétablis : εἰ δὲ φρονήσεως ἔραται (τις?) καὶ εἰ δικαιοσύνην ἀγαπᾷ τις, οἱ πόνοι — ἀνθρώποις. Εἰ δὲ καὶ πολυπειρίαν ποθεῖ τις, τίς αὐτῆς τῶν ὄντων μᾶλλόν ἐστι τεχνίτης; οἶδε κτλ. — L'influence du participe ἐργαζομένης a causé la corruption de ἔραται.

VIII, 9 et s... — Après λύπης, il ne faut pas mettre un point, comme le font Tdf. et Fritzsche, mais une virgule. Les versets 9-16 forment une seule phrase.

VIII, 21. — On a voulu traduire ἐγκράτης par « continent. » « Je savais que je ne pourrais rester maître de moi-même sans le secours de Dieu. » Il ne faut pas alléguer contre cette interprétation qu'historiquement, malgré le secours de Dieu et malgré la Sagesse, le vrai Salomon n'a nullement brillé par la continence. Car on pourrait répondre que notre auteur a en vue non une description rigoureusement exacte, au point de vue historique, de Salomon, mais une peinture idéalisée de son héros. De même qu'il nous a représenté un Salomon belliqueux, terrible les armes à la main, de même il pourrait avoir voulu représenter un Salomon modèle de chasteté. Ce qui s'oppose à cette interprétation, ce n'est donc pas l'histoire, mais c'est le contexte. Il n'est absolument pas question, dans la péricope, de chasteté, de continence, de tempérance. Ces idées sont tout à fait étrangères à la suite des pensées de notre au-

teur. Le mot ἐγκρατής signifie ici ce qu'il signifie souvent en grec : *possédant* quelque chose, participant de quelque chose. Dans l'Ecclésiastique, par exemple, nous lisons : « Celui qui s'attache à la loi (ὁ ἐγκρατὴς τοῦ νόμου) saisira la sagesse » (XV, 1). Et ailleurs : « Quand tu auras saisi la sagesse, ne la lâche plus » (καὶ ἐγκρατὴς γενόμενος μὴ ἀφῇς αὐτήν, VI, 27) (1). — L'ellipse après ἐγκρατής dans la Sapience n'a rien qui doive nous étonner. D'abord nous en trouvons une pareille dans le dernier verset de l'Ecclésiastique qui vient d'être cité (VI, 27); puis cette ellipse était dans les habitudes de l'auteur, nous en avons rencontré une semblable dans VI, 24. Et l'idée de Sagesse est tellement l'idée centrale, que Pseudo-Salomon pouvait bien penser qu'il serait aisé de la suppléer. — Remarquons aussi que dans sa prière du chapitre IX, Salomon ne demande nulle part à Dieu de lui donner la tempérance, la continence : preuve évidente que ce n'est pas non plus de cela qu'il est question dans VIII, 21. — Le sens des versets VIII, 17-21 est donc celui-ci : Ayant réfléchi à tous les avantages de la sagesse, je cherchai à la posséder en moi-même. Et notez bien que j'étais un enfant bien constitué, et que j'avais obtenu une âme bonne, ou plutôt étant bon, j'étais entré dans un corps exempt de souillure. Eh bien! malgré cette bonté native, malgré l'excellence de mon âme et de mon corps, je sus fort bien que je ne pourrais obtenir la Sagesse si Dieu ne me la donnait, et c'est pourquoi je priai Dieu. — Comment Salomon a-t-il su que malgré sa bonté native, il ne pourrait obtenir la Sagesse que si Dieu la lui donnait? C'est à répondre à cette question qu'est destinée la parenthèse : καὶ τοῦτο δ' ἦν φρονήσεως τὸ εἰδέναι τίνος ἡ χάρις. C'était déjà de la φρόνησις que de savoir cela. C'était déjà de la Sagesse que de demander la Sagesse. Dans le chapitre VIII, 18, il est dit que Salomon allait çà et là cherchant comment il arriverait à posséder en lui-même la Sa-

(1) Cf. Baruch, IV, 1 : πάντες οἱ κρατοῦντες αὐτήν (c'est-à-dire la sagesse incorporée dans la loi).

gesse. Or dans le chapitre VI, 17, la Sagesse est dépeinte comme circulant elle-même çà et là pour chercher ceux qui sont dignes d'elle, et vient au devant d'eux dans chaque pensée. Il faut nous rappeler ici les liens de φρόνησις et de σοφία : φρόνησις désigne dans la Sapience la sagesse humaine en général, laquelle est considérée par Pseudo-Salomon comme un produit de la Sagesse divine, de la σοφία ; d'après VII, 7, Salomon n'a possédé la φρόνησις que parce qu'elle lui a été donnée, et comment lui a-t-elle été donnée? parce que l'esprit de Sagesse est venu en lui. Dans notre chapitre VIII, 7, la φρόνησις, envisagée dans un sens plus spécial, dans le sens d'une des vertus cardinales, est désignée comme un fruit de la σοφία. — De tout cela il résulte que si Salomon a su qu'il ne posséderait la Sagesse qu'avec le secours de Dieu, c'est à la Sagesse qu'il doit cette connaissance. Il possédait donc la Sagesse avant de la demander. Et on peut se représenter la Sagesse disant à Salomon ce que Pascal fait dire à l'âme par Jésus-Christ : « Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais déjà trouvé. » — Peut-être ce verset VIII, 21, jette-t-il quelque lumière sur les chapitres VII et VIII et sur la contradiction qui semble régner entre eux. Dans VII, 12, il est dit que la Sagesse procure toutes sortes de biens à Salomon ; mais, assure Salomon, j'ignorais que la Sagesse les produit et les procure. Or dans le chapitre VIII, à partir du verset 9, Salomon nous apprend qu'il recherche la Sagesse à cause de tous les avantages qu'elle procure (εἰδώς). C'est là une contradiction manifeste, et qui étonne : car Salomon insiste également sur les deux idées qui se contredisent. Est-il bien possible qu'il n'ait pas vu une contradiction si flagrante? — Peut-être n'y a-t-il pas contradiction, à condition toutefois que la prière dont il est question au chapitre IX ne soit pas la prière du chapitre VII, verset 7. L'auteur de la Sapience, qui d'ailleurs n'est pas toujours scrupuleusement attaché aux traditions bibliques, a pu être induit par certains passages du premier livre des rois à attribuer deux prières à Salomon : 1° Le premier livre des Rois, après

avoir mentionné au chapitre III la prière de Salomon et la réponse de Dieu, trouve bon de répéter encore au chapitre IV, 29 ; V, 12, que Dieu donna de la Sagesse à Salomon. De là à supposer que, comme dans le premier cas, Salomon l'avait demandée, il n'y avait pas loin. 2° D'autre part, le premier livre des Rois rapporte non seulement la prière du chapitre III dans laquelle Salomon demande de la Sagesse, mais encore la prière de Salomon lors de la dédicace du temple. — Or justement la prière de Salomon dans le chapitre IX de la Sapience fait allusion (au verset 8) à cette construction du temple ; il se peut donc que ce soit cette seconde prière que Pseudo-Salomon ait refaite à sa guise, ou du moins qui l'ait inspiré. — Voici donc comment on pourrait imaginer que Pseudo-Salomon se représentait les choses : Salomon prie (VII, 7), il ne nous est pas même dit s'il demande la Sagesse. Il prie, il invoque, voilà tout. Il prie parce qu'il se sent faible. Dieu lui envoie la φρόνησις par le πνεῦμα σοφίας. Salomon apprend par là à connaître la Sagesse. Il goûte son prix en elle-même, il s'aperçoit que, comme le dit VIII, 18, il y a dans son amitié beaucoup de jouissance, et il la préfère à tout (VII, 8-10). Mais, en même temps que la φρόνησις, la Sagesse a apporté à Salomon tous les biens (v. 11), ce qui a beaucoup surpris Salomon, et ce qui l'a fait estimer d'autant plus la Sagesse. C'est cette connaissance que Salomon ne possédait pas auparavant, qu'il veut communiquer à ses lecteurs afin de les porter à rechercher la Sagesse. De là la description de la Sagesse faite dans le chapitre VII, et l'énumération des avantages que procure la Sagesse, dans les premiers versets du chapitre VIII. — Salomon, sachant tout cela maintenant, désire plus que jamais posséder la Sagesse. Et c'est pourquoi il la recherche (VIII, 9-18). La Sagesse non seulement lui a révélé ses mystères, c'est-à-dire ses qualités, son essence, ses trésors, mais encore lui a enseigné que le seul moyen d'obtenir et de garder (ἐγκράτης) la Sagesse, c'était de la demander à Dieu. Voilà pourquoi Salomon prie avec ardeur (v. 21), et cette fois demande clairement et nette-

ment la Sagesse (IX) tandis que la première fois il s'était borné à prier (VII, 7) sans préciser l'objet de sa demande. — Il semble que cette interprétation cadrerait assez bien avec le verset VIII, 21.

X, 1. — Ce verset doit peut-être donner lieu à une correction du texte. Car : 1° le καί — τε au lieu de τε — καί peut surprendre; 2° les trois termes πρωτόπλαστον, πατέρα κόσμου, μόνον κτισθέντα sont absolument synonymes. Encore peut-on s'expliquer le second πατέρα κόσμου par l'affectation que Pseudo-Salomon met à éviter les noms propres. Mais le troisième terme est absolument inutile. Je proposerais donc de lire πατέρα κόσμου < οὐ > μόνον. Paléographiquement, l'explication de la faute est trop évidente pour avoir besoin d'être donnée. Il faudrait maintenant trouver un *mais* correspondant à ce *non seulement*. Peut-être y a-t-il ici une construction analogue à celle que nous rencontrons dans les additions au livre d'Esther (VI, 3, d'après Wahl; VII [5], d'après Tdf.) : οὐ μόνον τοὺς ὑποτεταγμένους ἡμῖν ζητοῦσι κακοποιεῖν, τόν τε κόρον οὐ δυνάμενοι φέρειν καὶ τοῖς ἑαυτῶν εὐεργέταις ἐπιχειροῦσι μηχανάσθαι. Nous ne pouvons entrer dans la discussion de ce texte. Bornons-nous à dire que l'examen de la phrase montre que c'est le τε qui fait opposition à οὐ μόνον, et non pas le καί comme le prétend à tort Wahl. Le καί doit être traduit : même, aussi. — Dans Sapience X, 1, nous obtiendrions alors le sens suivant : C'est la Sagesse qui non seulement garda le premier homme, le père du monde, une fois qu'il eut été créé, et le préserva (des conséquences) de son péché, mais encore lui donna la force de se rendre maître de toutes choses.

XI, 12-13. — Les mots καὶ ἀπόντες δὲ καὶ παρόντες ne se comprennent pas du premier coup. Voici sans doute ce que l'auteur a voulu dire : ce sont les Egyptiens qui sont présents ou absents, rapprochés ou éloignés des Israélites. Les mots en question reviennent donc à ceci : pendant que les Israélites étaient encore en Egypte et pendant que les Israélites étaient dans le désert. Eh bien! dans un cas comme dans l'autre, les

Egyptiens ont été semblablement tourmentés (ὁμοίως ἐτρύχοντο). Dans un cas, comme dans l'autre, ils ont été *doublement* tourmentés (διπλῆ, v. 13). Quand les Israélites étaient encore en Egypte : 1° les Egyptiens ne pouvaient boire de l'eau du Nil devenue sanglante et boueuse ; 2° ils voyaient que les Israélites ne souffraient pas de la soif, ce qui augmentait leur tourment (1). Quand les Israélites ont quitté l'Egypte, les Egyptiens sont encore doublement tourmentés : 1° ils continuent à souffrir de la soif ; 2° ils apprennent que les Hébreux sont miraculeusement désaltérés. Ces deux derniers traits, d'après lesquels l'auteur suppose que les Egyptiens eurent connaissance des miracles du désert et que leur soif durait encore bien au delà du départ des Israélites, sont sans doute assez surprenants. Mais notre auteur ne s'inquiète pas toujours des réalités historiques, des vraisemblances et des possibilités. — On observera que, semblablement, les Israélites paraissent être *doublement* bénis : 1° ils comprennent et sentent jusqu'à quel point les Egyptiens sont tourmentés (c'est uniquement pour le leur faire comprendre et sentir, donc c'est uniquement pour leur procurer un plaisir, pour augmenter leur félicité que Dieu leur a fait éprouver une soif temporaire, vers. 9-10 ; cf. XVI, 3-4) ; 2° ils sont miraculeusement désaltérés.

XI, 18. — Personne ne niera que le texte serait bien préférable si l'on écrivait χεὶρ ἡ κτίσασα τὸν κόσμον. Les confusions de ᾗ, ἡ, ἥ et καί sont fréquentes dans les manuscrits.

XII, 17. — Peut-être vaudrait-il mieux corriger le texte de la façon suivante : ἰσχὺν γὰρ ἐνδείκνυσι ὁ ἀπιστούμενος ἐπὶ δυνάμεως τελειότητι, καὶ ἐν τοῖς ἐνδοιάζουσι τὸ θράσος ἐξελέγχει. — « Car celui qui n'est pas cru sur la perfection de sa puissance (c'est-à-dire dont le pouvoir est mis en doute), montre sa force, et prouve sa vaillance en ceux qui doutent (ou qui en doutent). » — Il semble, en effet, que le σὺ δέ du verset 18 exige que le verset

(1) Josèphe nous assure que le même fleuve, le Nil, était à la fois imbuvable pour les Egyptiens et agréable à boire pour les Israélites.

17 ne parle pas de Dieu, mais parle de gens opposés par antithèse à Dieu. Un homme a besoin de montrer sa puissance, parce que, sans cela, on pourrait en douter. Mais Dieu, qui possède la toute puissance, est indulgent : Dieu est indulgent parce qu'il est tout puissant. — Les fautes sont faciles à expliquer. La corruption de ἐνδείκνυσι ὁ en ἐνδείκνυσαι devant ἀπιστούμενος et celle de ἐξελέγχει en ἐξελέγχεις devant σύ n'ont rien que d'aisé à comprendre. Quant à ἐνδοιάζουσι, en vertu de la ressemblance paléographique des groupes οι et ου, il a pu devenir, sous la plume d'un copiste distrait, ενδοισι ou ενδουσι : dès lors, la correction ειδοσι s'imposait. Mais comme εἰδόσι ne convient pas très bien pour le sens, certains manuscrits ont corrigé la leçon εἰδόσι et ont jugé à propos d'introduire devant ce participe une négation : de là la leçon οὐκ εἰδόσι. Ce qui a dû contribuer à la corruption de ἐνδοιάζουσι, c'est probablement la rareté du verbe ἐνδοιάζω (douter, être en doute) usité dans le grec classique, mais absent du dictionnaire des Septante de Schleusner, de la *Clavis librorum V. T. Apocryphorum philologica* de Wahl, et du *Lexicon Graeco-latinum in libros N. T.*, de Grimm.

XII, 23-24. — « Tu as tourmenté, » traduit M. Reuss, « au moyen de leurs propres abominations les impies qui, dans leur manière de vivre, se laissaient aller à la folie. Car ils s'étaient égarés dans la voie de l'erreur jusqu'à prendre pour dieux des animaux méprisés par leurs ennemis, en se laissant tromper à la façon de sots petits enfants. » M. Reuss reproduit ici, comme presque toujours, l'interprétation de Grimm que nous ne pouvons nous empêcher de trouver malheureuse. Car : 1° le génitif ἐχθρῶν devrait être remplacé par un datif ou mieux par ἐν ou παρά et le datif. Ἄτιμος se construit bien avec des génitifs, mais avec des génitifs indiquant la cause pour laquelle on est regardé comme déshonoré, l'honneur dont on est privé, le privilège dont on est frustré. Passow, qui contient beaucoup d'exemples de génitifs construits avec ἄτιμος, n'en contient pas *un seul* où le génitif soit employé pour désigner la personne qui méprise, et qui considère quelque chose comme vil et sans

valeur. Ἐχθρῶν ne peut donc se rapporter qu'aux ζῶα. 2° Notre passage est en parallélisme évident avec XV, 18, où on lit : καὶ τὰ ζῶα δὲ τὰ ἔχθιστα σέβονται. L'auteur insiste sur l'épithète d'ennemis qu'il décerne aux ζῶα : le δέ, le τά, le superlatif le montrent. 3° On ne voit pas trop le sens qu'aurait alors XII, 24 : qui seraient ces ennemis? — La vraie explication est la suivante, et elle est tellement simple, que je m'étonne que personne n'y ait encore songé : il y a gradation ; les païens prennent pour dieux... qui? des bêtes. Et parmi les bêtes... lesquelles? les plus malfaisantes (je pense qu'il faut prendre ἐχθρῶν et ἔχθιστα au sens actif) ! Et parmi les bêtes malfaisantes... lesquelles? celles qui sont méprisées ! On comprend alors l'exclamation énergique de Pseudo-Salomon : καὶ γὰρ τῶν πλάνης ὁδῶν μακρότερον ἐπλανήθησαν !

XII, 27. — Les mots τὸ τέρμα τῆς καταδίκης doivent signifier la *fin* de la punition. Les impies n'ont plus été punis, du moment qu'ils ont reconnu Dieu. C'est la seule manière admissible d'expliquer ce verset. L'ordre exact des pensées serait sans doute : 25, 27, 26. Mais il n'est pas nécessaire de conjecturer une transposition.

XIII, 6-9. — Ces versets sont mal interprétés à mon sens par Grimm et M. Reuss, qui mêlent fort arbitrairement les Israélites aux idolâtres. Ainsi le ἐπὶ τούτοις se rapporte d'après eux aux idolâtres, le αὐτοί aux Israélites, et le sujet de πείθονται est de nouveau « les idolâtres ! » Tout cela est fort bizarre. Il vaut bien mieux voir dans αὐτοί les idolâtres. C'est aussi l'opinion de Deane qui ne la motive pas et se borne à paraphraser : « for truly they perhaps err while they seek after God and have the will to find Him. » Ce qui est dit dans ce verset 6 ne peut se rapporter à des Juifs. L'auteur ne peut avoir pensé que des Juifs qui cherchent Dieu et qui veulent le trouver s'égarent, et, par dessus le marché, s'égarent facilement. On n'a qu'à relire les premiers versets du chapitre XV pour s'en convaincre. Les Juifs qui s'égarent ne sont pas des Juifs cherchant Dieu et voulant le trouver. Leur ignorance est volontaire et

inexcusable. Et nous n'hésitons pas à assurer que Grimm est dans une complète erreur lorsqu'il prétend que les αὐτοί du verset 6 sont : die der Weisheit Beflissenen unter den Israeliten. N'est-il pas dit, dans VI, 13 et s., que la Sagesse est facilement découverte par ceux qui l'aiment, et qu'elle prévient même ceux qui la désirent en se faisant connaître la première ? Et n'avons-nous pas vu, avant d'arriver à notre chapitre XIII, que la Sagesse qui sait tout, communique sa science à ses adeptes ? Grimm avoue ingénument que l'auteur aurait donné plus de clarté à son discours s'il avait mis l'article devant θεὸν ζητοῦντες. Certes ce οἱ, s'il existait, serait un argument puissant en faveur de la thèse de Grimm. Mais il n'existe pas. Et de quel droit Grimm traduit-il comme s'il existait ? — Grimm prétend que si l'on voit dans αὐτοί les mêmes personnages que dans τούτοις, il n'y a qu'une explication possible et il la donne : comme elle est fort peu plausible, il en profite pour déclarer que le αὐτοί ne peut se rapporter aux idolâtres. Mais il y a une autre explication dont Grimm n'a pas l'air de se douter, et qui est à la fois permise par le sens des mots et fort plausible. Τάχα ne signifie pas seulement « facilement, » mais aussi « *peut-être.* » Pseudo-Salomon a voulu dire : « Ils méritent un moindre reproche, car c'est peut-être en cherchant Dieu et en voulant le trouver qu'ils s'égarent ; car c'est en s'occupant de ses œuvres qu'ils étudient, fouillent, scrutent (je ne crois pas qu'il faille rapporter, comme le fait M. Reuss, διερευνῶσιν à ἔργοις ; ce verbe est pris absolument et sans régime ; son sens est déterminé par le membre de phrase précédent : ζητοῦντες θεὸν καὶ θέλοντες εὑρεῖν) et se laissent entraîner, se laissent persuader par la vue de la beauté du monde visible. » — On nous dira, en rappelant le passage du chapitre VI, dont nous avons nous-même évoqué le souvenir, que nous n'échappons pas plus que Grimm à l'inconvénient de mettre notre auteur en contradiction avec lui-même. Mais qu'on y prenne garde, le cas est tout différent. Si le αὐτοί se rapportait à des Juifs, comme le contexte ne dit pas un mot des Juifs, il se trouverait que l'au-

teur affirme purement et simplement le contraire de ce qu'il a dit au chapitre VI, non seulement sans se préoccuper de concilier ses affirmations contradictoires, mais même sans avoir l'air de se douter de la contradiction. — Mais si le αὐτοί se rapporte à des païens, l'auteur, il est vrai, contredit le chapitre VI (car ce chapitre ne fait pas de distinction entre païens et juifs et proclame de la façon la plus générale que la Sagesse se laisse trouver de quiconque la cherche) ; mais il contredit lui-même cette contradiction dans la phrase qui suit αὐτοὶ — εὑρεῖν : πάλιν δὲ οὐδ' αὐτοὶ συγγνωστοί κτλ... Pseudo-Salomon se reprend, se corrige lui-même avec ce πάλιν δὲ οὐδ' αὐτοί, absolument comme il l'a fait dans VIII, 19-20. — Voici donc la marche de sa pensée dans le chapitre XIII : au verset 6, il émet charitablement un doute au sujet de ceux qu'il condamne. Il se peut, remarque-t-il, que ce soit en cherchant Dieu, malgré leur désir de le trouver, qu'ils se trompent. Ils se sont mis à étudier les œuvres de Dieu et à les scruter, mais en les étudiant ainsi, ils ont été tellement pénétrés de leur beauté qu'ils en sont restés là. Ils n'ont pas demandé ni cherché autre chose. — C'est là ce que Pseudo-Salomon, saisi de scrupule, éprouve le besoin d'ajouter pour tempérer la sévérité de sa condamnation. — Mais aussitôt, verset 8, un nouveau scrupule le prend, un scrupule de son scrupule. Non, après tout, se dit-il, j'avais raison de les condamner. Car enfin admettons qu'ils cherchent Dieu et désirent le trouver. Ne savons-nous pas que Dieu se révèle à ceux qui le cherchent (I, 1-2), que la Sagesse également se laisse trouver par ceux qui la cherchent, qu'elle prévient même ceux qui la désirent en se faisant connaître la première, que la Sagesse circule elle-même çà et là pour chercher ceux qui sont dignes d'elle, qu'elle leur apparaît avec bienveillance dans leurs chemins, et vient au-devant d'eux dans chaque pensée (VI, 13, 14, 17)? Salomon est persuadé que c'est la Sagesse elle-même qui lui a enseigné le moyen d'obtenir de Dieu la Sagesse, c'est-à-dire la prière (VIII, 21). Eh bien! ceux dont il est parlé dans le chapi-

tre XIII, s'ils cherchent Dieu et veulent le trouver, reçoivent très certainement une communication de la Sagesse. Que dis-je! ils en ont déjà reçu une... « Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais déjà trouvé. » Et c'est cette communication partielle de la Sagesse qui les rend capables d'examiner le monde, de le deviner (vers. 9). S'ils ont pu faire cela, ils n'ont pu le faire qu'avec l'aide de la Sagesse. Et s'ils l'avaient voulu, la Sagesse les aurait rendus capables de faire le reste, c'est-à-dire de trouver le maître de toutes choses, Dieu. S'ils ne l'ont pas trouvé, c'est qu'ils ne l'ont pas voulu. Ils sont donc coupables. Et c'est pourquoi l'auteur s'écrie : οὐδ' αὐτοὶ συγγνωστοί.

XIV, 25. — Les mots πάντας δ' ἐπιμὶξ ἔχει sont suivis par une longue énumération de vices et de crimes. Grimm trouve que sous cette forme l'accusation est exagérée. Et il propose de lire, au lieu de πάντας (Tdf.), πάντα (var. de ms.) ce qui rendrait l'accusation plus indéterminée et plus générale : toute vie païenne est dominée généralement, universellement par... Mais : *a*) remarquez l'analogie entre XIV, 25 : πάντας δ' ἐπιμὶξ ἔχει et XV, 14 : πάντες δ' ἀφρονέστατοι... ; XIII, 1 : μάταιοι μὲν γὰρ πάντες ἄνθρωποι φύσει... ; *b*) la jonction de ce pluriel neutre πάντα avec ἔχει φόνος, etc., donnerait quelque chose d'assez bizarre, de tellement bizarre que s'il fallait absolument lire πάντα, il faudrait prendre πάντα pour un accusatif masculin : quiconque, chacun ; ce qui exagérerait encore l'accusation, puisque cela ferait dire à l'auteur que chaque individu païen est un résumé des vices les plus honteux et des plus abominables crimes... *c*) les versets qui précèdent, 21-24, expliquent et réclament cette généralisation. Puisque tous sont privés de la connaissance du vrai Dieu et que l'ignorance au sujet de Dieu entraîne à tous les crimes et à tous les péchés, l'affirmation du verset 25 n'a rien que de naturel, elle découle logiquement des prémisses posées par l'auteur ; *d*) que l'on compare notre passage avec Rom., I, et avec Rom., III, 12, où Paul cite un texte des psaumes. L'apôtre et le psalmiste sont-ils moins affirmatifs que Pseudo-Salomon ? *e*) En lisant πάντας on n'est nullement forcé d'admet-

tre que Pseudo-Salomon s'imaginait que chaque païen commettait effectivement chacun des crimes mentionnés. L'expression ἔχει est plus générale et plus vague. Et le verset 25 est expliqué par le verset qui suit : « Le culte de ces vaines idoles est le commencement, la cause et la fin de tout ce qui est mauvais. » Il y a des païens en qui ces vices sont complètement accomplis (πέρας), d'autres en qui ils ne sont que commencés (ἀρχή), d'autres enfin en qui ils ne sont qu'en germe, qu'à l'état virtuel (αἰτία). N'est-ce pas un lieu commun de la prédication chrétienne que d'affirmer que tout homme contient en soi les germes de tous les vices et de tous les péchés? Si nous voulions bien rendre la pensée de Pseudo-Salomon, nous dirions en empruntant les termes de Grimm : alle Heyden sind durchgängig beherrscht von... Il me semble que nous serions bien près du sens péniblement acquis par Grimm.

XIV, 29. — On traduit généralement : « comme ils se confient en des idoles inanimées, ils pensent *n'avoir rien à craindre* en prononçant un parjure. » Mais outre que dans ce cas il faudrait un verbe à l'infinitif futur et non à l'infinitif aoriste (ἀδικηθῆναι), le terme ἀδικηθῆναι ne peut avoir pour sujet les païens (τοὺς ἀσεβεῖς ἀδικηθῆναι) qui ont fait un faux serment. Si les divinités au nom desquelles ils ont juré les punissaient, ce ne serait pas une injustice. Le dommage qui pourrait leur survenir, bien loin d'être une ἀδικία, serait au contraire, comme le dit le verset 21, une δίκη qui punirait leur ἀδικίαν (τὴν τῶν ἀδίκων παράβασιν). Je pense donc qu'il faut peut-être donner à ἀδικηθῆναι un autre sujet, et que ce sujet, pour avoir été sous-entendu devant ἀδικηθῆναι, doit se trouver exprimé ailleurs dans la phrase. Ce doit donc être ἀψύχοις εἰδώλοις (1). Les parjures

(1) C'est une règle de grammaire grecque bien connue que, quand le nom qui devrait être le sujet de l'infinitif se trouve exprimé dans la proposition principale à un autre cas que le nominatif, on ne le répète pas devant l'infinitif, et l'attribut se met soit à l'accusatif, soit au même cas où le sujet logique de l'infinitif se trouve dans la proposition principale.

s'imaginent que les idoles n'ont pas été lésées par le faux serment; ils croient n'avoir commis aucune injustice envers les idoles. — On objectera peut-être que ἀδικέω a souvent le sens de léser, endommager, abstraction faite de toute idée de moralité. On dira avec Grimm que ἀδικηθῆναι = βλαφθῆναι, et l'on citera Luc, X, 19, et Apoc., II, 11, où en effet ce sont les serpents et la mort seconde qui exercent l'action exprimée par le verbe ἀδικέω. A cela on peut répondre que, pour ce qui concerne le chapitre XIV de la Sapience, il est bien difficile de prendre ἀδικέω dans ce sens effacé au milieu d'un contexte qui, en six lignes, contient deux fois ἀδίκως, une fois δίκαια, une fois δίκη et une fois ἀδίκων. Tous ces mots de même racine semblent devoir être interprétés dans le même sens moral. Et si l'auteur avait voulu exclure de ἀδικηθῆναι toute idée de moralité, il aurait été bien mal inspiré de l'employer dans un tel contexte.

XV, 18-19. — Le membre de phrase ἀνοίᾳ γὰρ συγκρινόμενα τῶν ἄλλων ἐστὶ χείρονα a paru corrompu à bien des exégètes. Grimm lit ἀνίᾳ, mais n'obtient pas par là un sens bien satisfaisant. M. Reuss, après avoir donné cette traduction : « lesquelles, comparées aux autres, sont les plus méchantes, » écrit en note : « Il y a encore, après cela, un mot dans le texte (*par ignorance*) dont nous ne savons que faire, à moins qu'on ne veuille le combiner avec le verbe qui précède; mais alors il faudrait biffer la conjonction ». La construction que propose M. Reuss est inacceptable. De plus, dans les lignes qui viennent d'être transcrites, M. Reuss commet une confusion vraiment étrange de sa part. Il confond le mot ἄνοια, (= sottise. folie, égarement) et ἄγνοια (= ignorance) (1). Deane met en avant une explication qui n'est pas fort acceptable : « In respect of folly in the worshippers, they (beasts) are worse than the others (idols). » Il est absolument arbitraire de rapporter ἀνοίᾳ aux idolâtres, ἄλλων aux idoles, χείρονα aux bêtes. Il me

(1) M. Reuss n'a pu lire autre chose que ἄνοιᾳ, car tous les mss., sans exception, portent ce mot (*All mss. read* ανοια. — Deane).

paraît évident que tout se rapporte aux bêtes. « If we refer ἀνοίᾳ to the beasts, dit Deane, it is not true that the creatures worshipped by the Egyptians were the most unintelligent of all animals. » Mais peu nous importe que ce soit vrai ou non. Il nous suffit de prouver que telle était la pensée de Pseudo-Salomon. Or, cela ressort de XI, 16 où il est dit que les Egyptiens adoraient des reptiles sans intelligence (ἄλογα ἑρπετά) et que Dieu leur envoya pour les punir une multitude d'animaux sans raison (πλῆθος ἀλόγων ζώων). Le profond mépris que Pseudo-Salomon éprouvait pour la classe d'animaux que les Egyptiens avaient choisis pour leurs dieux ressort aussi de XII, 24. — Le τὰ ζῶα τὰ ἔχθιστα correspond au ἐν ζώοις τῶν ἐχθρῶν de XII, 24. Les versets XV, 18ᵇ - 19 paraphrasent le ἄτιμα de XII, 24. Pour quels motifs peut-on être honoré? pour l'intelligence ou pour la beauté. Eh bien! les animaux en question ne possèdent ni l'une ni l'autre. Ils surpassent les autres animaux en sottise. C'est là, paraît-il, la traduction du Dʳ Bissel, (for being compared together as it respects stupidity some animals are worse than others). Deane qui la cite, sans reproduire les raisons par lesquelles le Dʳ Bissel doit appuyer son explication, ajoute seulement : « but he does not explain how he obtains this rendering from the Greek text. » Mais, en vérité, il n'était guère nécessaire de l'expliquer; car c'est la traduction qui ressort le plus naturellement et le plus évidemment des mots grecs, si bien qu'au lieu d'expliquer pourquoi on l'adopte, c'est plutôt pourquoi on ne l'adopte pas qu'il est nécessaire de montrer (1). Ces animaux méchants et plus bêtes que toutes les autres bêtes sont, en outre, dépourvus de beauté (XV, 19). Ils méritent donc bien le nom de ἄτιμα (XII, 24). La seule différence qui existe entre XII, 24 et XV, 18-19, est celle-ci : dans le premier cas, il y a gradation : *a*) ἐν ζώοις, *b*) τῶν ἐχθρῶν, *c*) ἄτιμα. Dans le second cas, il y a juxtaposition

(1) Pour la construction du participe συγκριν., cf. VII, 29ᵇ : .... φωτὶ συγκρινομένη...

et lien de cause à effet : τὰ ἔχθιστα. Et pourquoi ces ζῶα sont-ils τὰ ἔχθιστα? Parce que (γάρ) ils sont inintelligents (ἀνοίᾳ) et laids (οὐδὲ ... καλά). Le procédé littéraire varie, mais la pensée reste la même ; et nous ne devons pas hésiter à la reconnaître, sous prétexte qu'elle est peu conforme à la vérité ou même qu'elle est contraire à Gen., III, 1 : ὁ δὲ ὄφις ἦν φρονιμώτατος πάντων τῶν θηρίων (Septante). Ce n'est pas la première fois que Pseudo-Salomon contredit le récit du Pentateuque.

XVII, 10. — « This verse has greatly exercised commentators, » dit Deane. Le plus simple ne serait-il pas de substituer εἶδος à ἰδίως?

XIX, 6. — Pour bien comprendre ce texte, il faut se rappeler le sens que Pseudo-Salomon donne constamment à ἴδιος. Il n'emploie jamais ἴδιος dans le sens de « particulier, » mais il s'en sert pour remplacer le pronom possessif, tantôt avec l'article et avec l'addition d'un pronom (XIX, 12), tantôt sans pronom mais avec l'article (II, 23; XI, 14 ; XII, 23; XVI, 23 ; XVIII, 21 ; XIX, 19), tantôt sans pronom ni article (X, 1 ; XVIII, 14). (Cf., à ce sujet, l'indication de Passow : b. Spät. für das Pron. poss., ἴδιος υἱός, ἰδία γυνή...). Seulement, dans tous les textes cités de la Sapience, ἴδιος tient lieu du pronom possessif de la troisième personne. Ici il est manifeste que ce n'est pas le cas pour ταῖς ἰδίαις ἐπιταγαῖς : ces mots équivalent à ταῖς ἰδίαις σου ἐπιταγαῖς, à tes ordres (et non pas « à des ordres particuliers, » ni « aux ordres particuliers »). Je suis porté à croire que le premier ἴδιος doit peut-être être interprété comme le second, et que ἐν ἰδίῳ γένει équivaut probablement à ἐν ἰδίῳ σου γένει. Γένος signifie sans doute : espèce, genre (cf. XIX, 20); mais il signifie aussi et plus souvent : race, famille, lignée, nation. Ἐν ἰδίῳ γένει signifie donc : à l'égard de ta race, envers les Israélites. Ce double emploi de ἴδιος, pour tenir lieu du pronom possessif de la seconde personne, était possible, sans doute, dans une phrase contenant justement le pronom de la seconde personne : οἱ σοὶ παῖδες. Et alors il y a un parallélisme frappant entre XIX, 6, et XVI, 24 :

A ἡ γὰρ κτίσις répond ὅλη γὰρ ἡ κτίσις.

A σοὶ τῷ ποιήσαντι ὑπηρετοῦσα répond ὑπηρετοῦσα ταῖς ἰδίαις ἐπιταγαῖς.

A ἐπιτείνεται — εἰς εὐεργεσίαν ὑπὲρ τῶν εἰς σὲ πεποιθότων correspond ἐν ἰδίῳ γένει πάλιν ἄνωθεν διετυποῦτο. Enfin le ἵνα de XVI, 26 rappelle le ἵνα de XIX, 6.

Au lieu de voir dans πάλιν ἄνωθεν un pléonasme destiné à insister sur la similitude de la création et du miracle, ainsi que nous l'avons supposé p. 270, au lieu de trouver dans ces mots une allusion au double mouvement (en haut et en bas) d'Héraclite, comme Pfleiderer l'a conjecturé sans raison plausible, on pourrait peut-être interpréter ἄνωθεν dans un sens philonien, en l'appliquant, soit tout simplement à Dieu et à la Sagesse, soit au monde des idées, au monde intelligible (Cf. Philon, I, 498. Quis rer. div. her., § 38 : (νοῦς) ἀπ' οὐρανοῦ καταπνευσθεὶς ἄνωθεν).

XIX, 17. — Voilà assurément un des textes les plus difficiles de la Sapience. La difficulté provient peut-être de ce que l'auteur n'a pas bien choisi le point de comparaison, celui qu'on s'attendrait à lui voir choisir. Au lieu de comparer les στοιχεῖα aux cordes du ψαλτήριον, il compare les στοιχεῖα aux φθόγγοι produits par ces cordes. Il compare la ὕλη (les στοιχεῖα ne sont pas autre chose) à ce qui devrait, semble-t-il, représenter la κτίσις. Et voici quel pourrait être le sens de ce verset XIX, 17 : Un musicien peut tirer de son instrument un certain nombre de sons. S'il s'agit de sons quelconques, le nombre en est indéfini. Mais s'il s'agit de sons *musicaux*, le nombre en est parfaitement limité. Et ce nombre était beaucoup plus petit pour un musicien de l'antiquité que pour un musicien de nos jours. Avec ces sons parfaitement déterminés, le musicien produit une mélodie qui résulte d'une certaine combinaison des sons de l'instrument. Maintenant que vous avez entendu cette mélodie, supposez que le même musicien, reprenant son instrument, se mette à combiner ses sons d'une autre manière soit au point de vue de leur succession soit au point de vue de leur simultanéité : vous obtiendrez une seconde mélodie, qui sera

absolument différente de la première. Et cependant les sons qui composent les deux mélodies qui ont charmé vos oreilles sont identiques. Toute la différence consiste dans la façon dont ils ont été combinés. — Eh bien ! tout cela n'est que l'image de ce qui se passe dans la nature. Dieu, le souverain artiste, a devant lui la ὕλη informe, c'est-à-dire les στοιχεῖα. Il les combine, les ordonne, les dispose dans un certain ordre, ce qui produit la κτίσις : voilà la première mélodie. Mais quand il s'agit de punir ou de bénir, Dieu reprend son travail en sous-œuvre, il combine d'une façon différente les στοιχεῖα. Il en résulte une nouvelle création : c'est la seconde mélodie. Ainsi les éléments restent toujours identiques quant à leur essence, de même que les φθόγγοι restent toujours identiques quant à leur son (πάντονε μένοντα ἤχῳ). Mais en se combinant d'une façon différente (δι' ἑαυτῶν μεθαρμοζόμενα), ils changent la création, de même que les sons autrement combinés changent la mélodie (τοῦ ῥυθμοῦ (1) τὸ ὄνομα διαλλάσσουσι). — On pourrait proposer une autre interprétation qui aboutirait pratiquement au même résultat : observant que τὰ στοιχεῖα μεθαρμοζόμενα n'est suivi d'aucun verbe, on pourrait voir dans τὰ στοιχεῖα le sujet de διαλλάσσουσι (et non pas φθόγγοι ; il faudrait alors mettre une virgule entre τοῦ ῥυθμοῦ et τὸ ὄνομα). Cette construction serait confirmée par le pluriel neutre μένοντα qui se rapporte tout naturellement à στοιχεῖα. Le pluriel διαλλάσσουσι, au lieu du singulier habituel avec un sujet au pluriel neutre, provient de l'influence de la comparaison (ὥσπερ ἐν ψαλτηρίῳ φθόγγοι) : c'est cette même influence qui a fait joindre à πάντοτε μένοντα le mot ἤχῳ. Le sens serait alors : « Les éléments, en étant arrangés entre eux d'une autre

(1) Ρυθμός signifie proprement « rythme, » ce qui n'est pas la même chose que « mélodie. » Mais, dans la terminologie musicale des Grecs, le mot est souvent employé pour désigner un air de musique, une chanson : donc une mélodie. L'influence de la philosophie grecque a peut-être déterminé Pseudo-Salomon à choisir ce mot. Car, d'après Passow, ῥυθμός signifie aussi « Gestalt, Form, von Demokritos aus Abdera gebrauchter Ausdruck, von Aristoteles durch σχῆμα erklärt. »

manière, comme dans un instrument à cordes les sons de la mélodie, permutent entre eux, tout en restant identiques à eux-mêmes quant au son (c'est-à-dire quant à leur essence). » Se fondant sur XVIII, 12, on pourrait en effet considérer τὸ ὄνομα διαλλάσσουσιν comme un équivalent du moyen διαλλάσσονται, permutent. — Pour concilier cette conception du miracle (permutation des éléments) avec l'autre conception (XVI, 24) de l'ἐπίτασις et de l'ἄνεσις (conception à laquelle les versets qui suivent immédiatement notre verset XIX, 17 font encore allusion), on pourrait dire sans doute que celui qui joue du ψαλτήριον, Dieu, d'une part pince plus ou moins fortement les cordes, ce qui produit des variations d'intensité sans modifier l'essence du son, c'est-à-dire de l'élément (ἐπίτασις et ἄνεσις), d'autre part fait se succéder et permuter entre eux, à son gré, les divers sons, c'est-à-dire les divers éléments.

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE II.

CHAPITRE III.

APPENDICES :

TOULOUSE. — IMP. A. CHAUVIN ET FILS, RUE DES SALENQUES, 28.

B
631
.B7

Bois

Essai sur les origines de la philosophie judéo Alexandrine

54376

[illegible] 1	Daniel McGregor
1 My ... '7[illegible]	11 Mary Land[illegible]
FEB 8	Prof. Sheedy per P. S. Cosley
SEP 16 [illegible]	R. Hammill
SEP 26 [illegible]	Ph D Prim

Bois
Essai sur les régimes....

